



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Was eigentlich so alles im Grab liegt:  
Schrein im Kontext:  
sozialanthropologische Untersuchung der Bedeutung  
einer Sufigrabstätte im Sindh“

Verfasserin

Johanna Magdalena Guggenberger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im August 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:  
Studienrichtung lt. Studienblatt:  
Betreuer:

a 307  
Kultur- und Sozialanthropologie  
o. Univ.-Prov. Dr. Andre Gingrich

## Dank

Ohne Sana, Muzaffar Shāh, die drei Ġīġīs, alle Farsanas, die Familie Lakyari, Amman Gothar, Toni, Mimi und ihre Familie, Anwar, Nandra Faqīr, Barbara, Mumtāz und die Ansaris, die Jafferis, Dādā Faqīr, Aftab, Ruksana, 'Alī Reza, Mehwish, Lāl Paṛī, Atiya, Fouzia, Ejaz, den Faudji, die Auladi Amīris, Farah Nāz, Gul Fatima, Rehmat, Zahda, Begi, Saadia Abid, Jürgen Wasim Frembgen, Mehdi Reza Shāh, und vielen anderen, wäre nichts von all dem was folgt möglich gewesen. شکریہ

Meinen Eltern, die mir Beistand jeder nur erdenklichen Art und das Mal der Zange an meiner Stirn schenkten, mir gelegentlich Asyl gaben und nach und nach auch des roten Falken Puls hörten. –„Nun doch noch am Ende!“

Zongul, der sich alles Lamentieren anhörte und den langen Weg von Wien nach Schwan auf sich nahm um mich als feldforschende Menschin anzutreffen, der weiters über ein Jahr schizophrener pakistanischer Popdisco zu ertragen imstand war und manchmal gar seinen Spaß an ihr hatte.

Für Hilfe und ein oder das andere Achterl: Luki (im Speziellen auch für ihre wunderbaren Grafiken und den Kaffee, wie das Anhalten der verrinnenden Zeit), Eva, Marie (für Retuschewunder), Angelika und Johann.

Wenn meine Großmutter mich nicht über die korrekte Art zu zitieren unterrichtet hätte, wäre auch alle Arbeit umsonst gewesen. Vor ihren Hinweisen verneige ich mich.

Sophi, die meine diversen Hysterien an ihren gleichzeitig statt gefunden habenden Hysterien teilhaben ließ und von der verregneten Insel aus immer wieder winkte.

Herrn Prof. Dr. Andre Gingrich, für die Betreuung dieser Arbeit und Vernetzung.

Gewidmet sei diese Studie all jenen, deren Zustand hier verrückt geheißen wird. Sie mögen sich zu lüften versuchen, auf ein Fahrrad schwingen und bis zur Mündung des Indus radeln, dort *bhel puri* essen und sich dann auf einem *charpoy* lungernd Geschichten erzählen lassen.

Denn, berauscht sind, die sich berauschen lassen.

0.1. Abbildungsverzeichnis	iii
0.2. Zur Transkription	iv
1. Einleitung und Erläuterung der Herangehensweise	1
2. Räumliches	8
2.1 <i>qā'im</i>	9
2.2 sakraler und wissenschaftlicher Raum	12
2.3 Ein sichtbares Zeichen der Grenze, <i>'abāja</i>	16
2.4 sakraler Raum und sakrale Verortung	21
2.5 Exkurs: <i>barẓakh</i>	27
2.5.1 <i>barẓakh</i> als ein relationales Konzept	27
2.5.2 Möglichkeitsraum und Imagination, Verhältnisse- <i>wujūd</i>	28
2.6 Patronanz als mächtige Heiligkeit	29
2.7 Materialien der sakral(isierten) Stadt	32
2.7.1 geplanter/ geschaffener Raum oder Geschichte des Ortes	35
2.7.1.1 gewachsen gegen gewollt: <i>sattar hazār buzurg</i>	35
2.7.1.2 Die Politik und das Ansehen des Heiligen: neuer Schrein und <i>sonā darwāzab</i>	36
2.7.1.3 Pläne für den Qalandar	39
3. Im Zentrum des Schreins	43
3.1 Exkurs: <i>barẓakh</i> im Schrein	44
3.2 <i>dargah</i>	45
3.3 Objekte am Grab	52
3.3.1 <i>'alam</i>	52
3.3.2 <i>gulu band</i>	52
3.4 Das Grab	54
3.5 <i>dastār</i> : ihre Wege und Produktion	62
3.6 Einkommen: " <i>paise, qalandar aur kutte</i> "	65
3.7 Das "sprechende" Grab	66

4. Annäherungen, Zugänge	72
4.1 Lakyari <i>maidan</i> : Nebenschauplatz und Zentrum	72
4.1.1 Madam	75
4.1.2 Arbeit, Dienst und Liebende	80
4.2 Gemeinschaft	88
4.3 Exkurs: Arena	92
4.4 Ein Haus im Wind sozialer Integration	93
4.5 Mumtāz: Wandlung des <i>djinn</i>	95
4.6 <i>dhamāl</i>	102
4.7 <i>faqīr</i> als Gefäß	109
4.8 Die Taube im <i>dhamāl</i>	112
5. Der Reine, der Qalandar	113
5.1 Im Mittelalter: Neues	114
5.2 Zum Begriff <i>qalandar</i>	115
5.3 <i>qalandar</i> der Vergangenheit in Gegenwart	117
5.4 Die Namen und Aspekte des Heiligen	121
5.5 Prisma eines unklaren Zeichens: diffus und verborgen	125
5.5.1 <i>langoṭ</i>	126
5.5.2 Bībī Pāk	126
5.5.3 Lāl Gowar	127
6. Öffnung: Raum als offen	131
7. Schluss	136
8. Literatur	140
8.1 Im Netz	149
9. Anhang	150
9.1 Zusammenfassung	150
9.2 Abstract	152
9.3 Lebenslauf	154



## 0.1 Abbildungsverzeichnis

Abb.0	Karte Pakistans	v
Abb.1	<i>gumbad</i>	21
Abb.2	Chautambi	33
Abb.3	<i>qadam pāk</i> , Hufabdrücke des Pferdes von 'Alī	34
Abb.4	Kühlschrank, Benazir und <i>jhūle lāl</i>	37
Abb.5	neuer, südlicher Schreinvorplatz mit PPP Artefakt	38
Abb.6	Eingang zum Vorhof des Schreins, dahinter das Haveli der Lakyari	40
Abb.7	schematischer Grundriss des Schreins (nicht maßstabsgetreu)	45
Abb.8	am Schrein	47
Abb.9	am Schrein	47
Abb.10	<i>niāz</i> im Betraum für Herren	49
Abb.11	Blick von oben auf den spärlich besuchten Schrein	51
Abb.12	Grab	54
Abb.13	Kopfschmuck des Qalandar	56
Abb.14	Kopfschmuck des Qalandar	57
Abb.15	Kopfschmuck des Qalandar mit <i>zūgā</i>	58
Abb.16	Kopfschmuck des Qalandar	59
Abb.17	<i>langar</i> am südlichen Schreinvorplatz	80
Abb.18	während <i>dhamāl</i> im Vorhof	102
Abb.19	Grenzen während <i>dhamāl</i>	104
Abb.20	nach <i>dhamāl</i>	106
Abb.21	Zusehende und ihre besondere Kleiderordnung während <i>dhamāl</i>	109
Abb.22	Ruksana und Patientinnen	111
Abb.23	Ein Wohnzimmer, das schiitische Markierungen mit Qur`ān, <i>pīr</i> und dem Qalandar vereint.	125
Abb.24	<i>ḡusl</i> des Schreins und im Hintergrund das Grab ohne Kopfschmuck	132

Sämtliche Photographien wurden von der Verfasserin dieser Arbeit gefertigt.

Abb.1 Quelle: d-maps; ich ergänzte Schwan Sharif

Abb.7 und Abb.12 entstanden in Zusammenarbeit mit Lukretia Resinger.

## 0.2 Zur Transkription

Grundsätzlich fasste ich alle Versionen von z, d, s, t, h zur Lesbarkeit unter nur einem lateinischen Buchstaben zusammen, ohne Diakritika zu setzen,- mit der Ausnahme von retroflexen Lauten aus dem Urdu, die mit ṭ, ṛ etc. bezeichnet wurden um ihre Besonderheit zu erhalten.

Bei Worten, denen derart zwei Bedeutungen zugeschrieben werden konnten, entschied ich mich für erklärende Anmerkungen in Fußnoten.

Sonst entschied ich mich für die Ausschreibung langer Vokale ā, ī, ū.

ج wird zu dj, nur bei einem Substantiv entschied ich mich in der Transkription für ġ,-Ġġī, da sie so schlicht besser lesbar ist. Aus demselben Grund verwende ich für verdoppeltes ج ĵj.

Ich folgte so weitgehend der Aussprache des Urdu, die im Umgang deutlich unkomplizierter ist, als es pedantisch diakritisierende Umschreibungen vermuten lassen. Für لال/لعل *lāl/ la' l* zum Beispiel, verwendete ich die Variante mit ā statt 'ayn. Das Wort existiert in beiden Formen.

Innerhalb der Zitate behielt ich die Schreibweise der jeweiligen Autoren bei. Nur bei den Hāksār<sup>1</sup> fehlte mir das "''" unter dem H.

Transkriptionsliste:

ا	a/ā	ص, س	s
ب	b	ش	sh
پ	p	ع	'
ط, ت	t	غ	ġ
ٹ	ṭ	ف	f
ث	th	ق	q
ج	dj	ک	k
- bei Verdoppelung	jj	گ	g
		ل	l
چ	ch	م	m
ح, ه	h	ن	n
خ	kh	و	w/ū
د	d	ی	i/ī
ڈ	d,		
ذ	dh		
ڑ, ظ, ض, ز	z		
ر	r		
ڑ	ṛ		

---

<sup>1</sup> persischer Derwischorden (Gramlich 1965 und 1981)



Abb.0 Karte Pakistans

## 1. Einleitung und Erläuterung der Herangehensweise

Ich stolperte vor Jahren zum ersten Mal über den Begriff Qalandar,- in einigen *qawwālī* (mystische Musikform des islamischen Subkontinents). Besonders eines davon hatte es mir angetan, vorgetragen von Abida Parveen.

Als ich 2009 wieder in Pakistan war, im Hochsommer und Ramazān, zog es mich zunächst in die Berge. Dann aber, nach einiger Recherche, rief sich mir dieser Qalandar wieder in Erinnerung, weshalb ich den Ort seiner Begräbnisstätte zu erkunden suchte. Shwan Sharīf hieß er und lag im Sindh, einer Provinz des Landes, von der ich bis dahin nur Karachi, den Moloch, die riesige Hafenstadt kannte.

Ich machte mich also auf den Weg Richtung Süden, voll Erwartung und vielleicht auch etwas gespannt.

Dort angekommen, nahm mich der Schrein dieses Heiligen, den man Lāl Shāhbāz Qalandar<sup>1</sup>, den *roten Königsfalken Qalandar*, nennt und der um 1274 gestorben sein dürfte, umgehend ein. Ein etwas hässlich geratener Neubau zwar, nichtsdestotrotz unheimlich bewegt und energisch. Da wurlte es nur so.

Ein *faqīr*, der ständig um das Grab kreiste, berührte mit einem Holzstock meinen Kopf und mich durchfuhr ein Schauer.

Am ersten Oktober verließ ich die Stadt wieder, es war der erste Tag nach Ramazān, 'īd, und wenige Verkehrsmittel befuhren den Highway. Die Reise nach Karachi dauerte, so schien mir, unendlich.

Irgendwann ging es dann darum, das Studium, das ich begonnen hatte, auch abzuschließen, und so kam mir der eigenartige Ort im Sindh, der damals so aus der Welt schien, wieder in den Sinn.

Als ich das für mich zweite Mal in Shwan ankam, hatte ich in etwa soviel Ahnung von der Stadt wie bei meinem ersten Besuch. Müde von einer 28-stündigen Zugfahrt, aus Lahore kommend, mit anschließender Minibusfahrt von Hyderabad nach Shwan: am Frontsitz mit Gepäck und zwei Tickets, um den letzten Weg der Reise nicht eingezwängt oder, weil sich keine zweite Frau finden konnte, in der letzten Reihe Platz nehmen zu müssen. Den Usancen der geschlechtsspezifischen Platzvergabe folgend, wusste ich nicht viel mehr, als von einem viertägigen Aufenthalt einige Jahre zuvor hängen geblieben war, angereichert mit einigen Geschichten aus Lahore. Die Adresse einer gewissen Ġīgī hatte ich bei mir, deren Namen ich mir nicht und nicht merken konnte. Jeder kenne sie dort, war mir in Lahore mit auf die Reise

---

<sup>1</sup> Weitere gebräuchliche Bezeichnungen für den Heiligen sind u.a. auch Lāl Sā'in oder Jhūle Lāl (s. dazu: Kapitel 5.4).

gegeben worden.

Einigermaßen erschöpft stand ich dann auch nach kurzer Suche im Hof ihres Haveli, dem Frauen-, und Familienhaus der Familie, zeigte meinen Zettel, versuchte stammelnd zu erklären wer ich war und woher ich kam, und was ich hier wollte. Besagte Dame schlief gerade, dennoch wurde mir bedeutet, mich hinzusetzen. Umringt von neugierigen Frauen, die teils in Sindhi, teils in für meinen Zustand schallgeschwindigkeitsbrechendem Urdu auf mich einredeten. Ich verstand nichts und wurde nach kurzer Zeit in Begleitung einer Dame, die ihr Kleinkind auf dem Arm hielt, hinunter geschickt,- mit allem Gepäck. Hinunter, das hieß in den Schrein, der das nächstgelegene Gebäude war. Verwundert ging ich mit, schon wankend, auch unter dem Gewicht meiner Habseligkeiten. Mich erwarteten einige Polizisten, die einigermaßen erstaunt mit mir kommunizieren wollten, wozu ich allerdings außer Stande war. So öffnete ich meine standesgemäßen Blechkoffer, zeigte alles sich in ihnen Befindliche herum, bevor ich sie erneut verschloss und wieder ratlos im Vorhof des Schreins stand. Was nun?

Ein Kreis Neugieriger hatte sich schnell um mich zusammengefunden, aus deren Mitte einer recht geistesgegenwärtig in meine Richtung rief "*I think you're disturbed, madam?*"

Nach einigen peinigenden Minuten schaffte ich es mit meinen Dingen wieder retour, diesmal allein. Die Dame mit dem Kind war in den Schrein weitergegangen. Wahrscheinlich wirkte ich ein bisschen zu irr. Zurück: gesuchte Ġġi ist aufgestanden, es wird ihr alles erklärt. Sie ruft meine Bekannten in Lahore an, freut sich, sie wieder zu hören,- schenkt Beileid ob des Todes eines nahen Verwandten und bedeutet einigen Frauen mich einzuweisen. Diese bringen mich in eine gut durchlüftete, unverschießbare Kammer, mit in die Mauern eingelassenen Ornamenten, die Licht durchlassen aber nicht abdichtbar sind. Innen stehen drei *charpoy*<sup>2</sup> und ein Konglomerat von Plastiksackerln. Sie weisen mir einen der drei zu und nehmen mein Gepäck in Verwahrung. Angekommen.

Ich absolvierte zwei Feldforschungen: von Oktober bis Dezember 2010 und im Frühling 2011, von März bis Juni.

Zu Hause hatte ich mir einige Fragen überlegt, oder Beobachtungsansätze, die mir während beider Forschungen wichtig waren, wenngleich sie nie störend eingreifen durften.

Der Ausgangspunkt aller Überlegungen war, *was denn eigentlich am Grab passierte, was in ihm liege.*

Ich ging davon aus, hypothetisch, dass alles am Grab sich in einer Art Interaktion abspielte, zwischen dem Heiligen und den in sein Haus Pilgernden.

---

<sup>2</sup> ein "Vierfüßler": Bett und Sitzmöglichkeit in Indien wie Pakistan; besteht aus Holzrahmen und vier Füßen: am Rahmen gespannt sind derart kunstvoll zu einer Liegefläche verwobene Seile.

Die erste Hypothese war somit eine angenommene *kommunikative Interaktion* zwischen den handelnden Personen, dem Qalandar und den Kommenden. Diesem Gedanken versuche ich auch in der vorliegenden Arbeit nachzugehen, wobei sich die eine Linie schlussendlich in vier Stränge geteilt hat, die jeweils für sich etwas an Antwort zu geben vermögen sollten.

*Was, kurz gesagt, liegt um das Grab?*

Zunächst handelt es sich um den Strang *Raum*, dessen Kern die Ausbreitung der Wirkmacht des Heiligen ist.

Ich beschäftige mich mit sakralem Raum und der Schwierigkeit, diesen wissenschaftlich zu fassen, versuche jenen über Grenzbereiche, wie sie durch Bewegung oder Praxis sichtbar werden, fassbar zu machen. Imaginärraum und Materialraum, die Geschaffenheit gebauten Raums, sollen innerhalb einer Möglichkeiten bietenden kommunikativen Situation verstanden werden. Ich versuche der Frage nachzugehen, wie sich ein solcherart sakraler Raum überhaupt fassen lässt, und, was sich wiederum an materialisiertem Raum ablesen lässt. Es scheint, als ob sich hier auch weltliche Politiken einschrieben.

Von diesen räumlichen Umkreisungen arbeite ich mich vor in den Schrein selbst, seinen Raum deskriptiv beschreibend und der Frage nach dem Zustand des Heiligen nachgehend.

Das Grab verstand ich aus den Überlegungen im ersten Kapitel abgeleitet, als einen geschaffenen, von Menschenhand auch gepflegten skulpturalen Bau.

*Was lässt sich dann an den dort hängenden und liegenden Objekten ablesen und wie wirken sie auf die Besuchenden?*

*Was passiert denn nun tatsächlich am Grab und wie wirkt es weiter?*

Allem zu Grunde liegt natürlich die Annahme, dass der Heilige für die Gläubigen nicht tot ist.

*Wenn er nicht tot ist, wie und was ist er aber dann?*

Der dritte Teil der Arbeit widmet sich den Beziehungen, die um den Schrein Lebende und Pilgernde zu Lāl Sā'in, wie der Heilige oft liebe- und ehrfurchtsvoll genannt wird, pflegen.

Die wichtigen Fragen nach Zuständen und Wirkungsweisen, nach Bindung drängen sich auf. Ein In-Beziehung-Setzen des *murshid* (spiritueller Lehrer, Führer) zu seinem *murid* (Schüler).

*Was aber entsteht neben direkten Bezügen zum Heiligen noch? Wie und warum nähern sich Menschen an ihn überhaupt an, weshalb wenden sie sich ihm zu?*

Zwei wichtige Hypothesen trieben mich in diesem Zusammenhang: nämlich erstens, dass es sich am Grab um einen *Raum der Entscheidung*, eine *Arena* in Turners Sinn handle (Turner 1987, 129-136). Und zweitens, dass am Grab Netzwerke und angedeutete Gemeinschaften entstehen, die über den Heiligen ihre Wirksamkeit erlangen. Weiters nehme ich an, dass die Beziehung der Einzelnen zum Heiligen persönlich ist, sich aber auch nicht anderen verschließt, dass der Heilige

so ein Verbindender ist.

Das abschließende Kapitel ist ganz dem Heiligen in seinen mannigfaltigen Formen gewidmet.

*Was ist denn eigentlich ein qalandar? Und was ist der Qalandar in und für Sehwan und seine devotees?*

Ich versuche einige Passagen seiner Geschichte zu erzählen, die mir besonders markant schienen, immer auch die Umstände der Erzählenden im Blick behaltend.

*Wer ist der Heilige nun? Ist er einer, viele oder noch mehr?*

Ich veranschlagte, dass seine Geschichte *änderlich*, *ort-*, und *zeitgebunden*, *vielschichtig* und *vielstimmig* ist.

Eine für mich äußerst spannende Frage war während der Forschung auch, hinter ein *nishān*, ein Zeichen, das sich im Frauenbereich des Schreines befindet, zu kommen. *Wer oder was liegt unter dieser Markierung? Bedeutet das etwas für das Bild des und über den Heiligen?*

Während meiner Forschung begleitete mich ein Wörterbuch. Ich muss zugeben, keineswegs eine Meisterin des Urdu zu sein und Sindhi überhaupt nicht zu verstehen. Daraus ergibt sich, dass ich mit Einigen der an den Schrein Kommenden nur fragmentarisch kommunizieren konnte.

Dennoch denke ich, einen durchaus weiten Kreis von Menschen in meine Forschung einbezogen haben zu können. Es waren bis auf wenige Ausnahmen vor allem Frauen, die ihre Geschichten mit mir teilten. Sicherlich war dieser Umstand meinem Frausein geschuldet. Nichtsdestotrotz möchte ich die vorliegende Studie nicht als eine auf Frauen zentrierte verstanden wissen.

Die vier Gruppen, mit denen ich mich tiefer beschäftigte waren erstens Sayyids<sup>3</sup> der zwei mächtigsten und wichtigsten Linien des Ortes und hier vor allem Frauen, wenngleich ich einige wichtige Erkenntnisse auch deren Brüdern, Ehemännern, Vätern und Onkeln verdanke. Zweitens Bedienstete dieser Familien, Frauen wie Männer, teils Schwanis, teils von außerhalb der Stadt. Drittens am Schrein Arbeitende und mit ihm besonders verbundene, hier vor allem eine mit einer Kāfi<sup>4</sup> verbundene Familie der Pīrzada. Diese alle waren vor allem Männer. Und viertens einfache Pilgernde, die hierher aus unterschiedlichen Motiven kamen und für unterschiedliche Zeitperioden blieben. Die meisten von ihnen traf ich im Sitzen am Grab.

Es liegt hier eine dem Qualitativen verpflichtete Studie vor, deren Schlüsse aus intensivem Austausch mit Pilgernden entstand, während deren Verlauf ich nicht unbedeutet bleiben konnte.

---

<sup>3</sup> Sayyids sind Nachfahren des Propheten Muhammad.

<sup>4</sup> Kāfi bezeichnet einerseits einen Platz an dem Pilgernde verweilen können, an dem andererseits auch ein Heiliger, der dem Qalandar nahe stand, begraben ist. Diese Orte sind meist unter Kontrolle diverser Sayyid-Linien, die eigene Nachfolger einsetzen. Es sind so auch vor allem *faqir* (Derwisch; kann auch „arm“ bedeuten) Orden. (s. dazu Boivin 2005) Die Kāfis in Sehwan sind verschieden wichtig und bedeutend. Manche geben zum Beispiel täglich besonders viel langar (Freiküche; s. weiteres im Kapitel 4.1.2) aus. Anderen bieten Platz für Vorbereitungen der täglichen Rituale und Zeremonien am Schrein.

Die qualitative Komponente drückte sich in meiner Forschung vor allem in Form teilnehmender Beobachtung (Pelto/ Pelto 1978, 67- 71) aus, die alle spezialisierten Techniken und deren Ergebnisse mit Umgebungsmaterial beliefert, gewissermaßen Zusammenhänge leichter auffindbar macht.

Meine Beobachtungen war zunächst wahl- und ziellos, fokussierten dann immer mehr auf gewisse Ausschnitte der devotionalen Praxis und des Lebens, weit gefasst, in und um den Schrein. Mit dem Fokus schritt auch meine Teilnahme einher, mein Eingebundensein. Alle Interviews, die ich führte, waren unstrukturiert, ausgenommen gewissen Formen von Nachfrage, deren Antworten allerdings auch eher mich lenkten, als ich die Antworten zu lenken vermochte. Weiters entstanden diese Interviews immer aus bald alltäglichen Begebenheiten. Ich besuchte den Schrein und unterhielt mich mit Menschen dort, manchmal neu Angekommenen, die mich an ihren Praktiken teilhaben ließen. Oder ich besuchte Familien, die ich am Schrein kennengelernt hatte, die mich ebenfalls in ihren Alltag ließen. Aus den niedergeschriebenen Beobachtungen und Zuständen und ergänzenden Interviews mit Schlüsselinformanten/-informantinnen<sup>5</sup>, entwickelte ich mithilfe einiger mir wertvoller Beiträge meine Fragen, Hypothesen und später die (hoffentlich nicht allzu fehlgeleiteten) Antworten dazu.

Besonders inspiriert hat mich Pratt Ewing (1997), die mit differenzierendem Blick in ihrer Heran-

gehensweise die verschiedenen Erfahrungen in Pakistan mit und Sichten auf lebende Heilige im Zusammenhang mit psychoanalytischen Ideen und Diskursen von Moderne untersucht. Sie positioniert sich selbst auch immer wieder, ihre eigenen Gefühle im Feld nachvollziehend und sie bedeutet die Spannungen innerhalb der pakistanischen Gesellschaft im Umgang mit Heiligkeit.

Theoretisch als äußerst befruchtend empfand ich weiters die Ideen rund um *barzakḥ*<sup>6</sup> (Bashier 2004; Fraunberger 2012), die es mir ermöglichten, interaktive Prozesse auch als solche verstehen zu können, gewiss Analogien von Konzentriertem auf größere Zusammenhänge und Felder ermöglichte.

Grundsätzlich verdanke ich den Gedanken des "Subalternen" viel, der meine Art der Beschäftigung mit dem Thema und mein Denken prägte. "Subaltern" verstehe ich Goodwin Raheja/ Grodzins Gold, die selbst Veena Das zitieren, folgend: "[...] the term should be used

---

<sup>5</sup> Wie auch Pelto/ Pelto (1978, 74) meinen, trägt das Interviewen von Schlüsselinformierenden vor allem in enger Verbindung zur teilnehmenden Beobachtung Früchte.

<sup>6</sup> *barzakḥ* bedeutet, aus dem Urdu (ursprünglich kommt das Wort aus dem Persischen) übersetzt: *partition, purgatory* (Qureshi o.A., 111), und im Deutschen: Teilung, Trennung, oder: reinigend, sühnend, Fegefeuer (meine Übersetzung)



with reference to certain kinds of perspectives on a cultural discourse or a set of social relationships [...], perspectives that may employ reflexive devices to interrogate or subvert that dominant discourse [...] but that may not necessarily coalesce into a closed, unified, discrete, and knowable totality" (1994, 14f.). In diesem Zusammenhang scheint wohl auch oft Spivaks Ansatz (1994) durch, in dem ich versuchte Stimmen aufzunehmen, ohne sie gleich wieder in meinem System des Antworten Erwartens zum Schweigen zu bringen, weshalb sich die meisten Gespräche während der Forschung einfach an dem orientierten, was mir erzählt wurde. Ich führte auch deshalb keine vorsätzlich strukturierten Interviews, sondern tastete mich in wiederholt mit denselben Menschen geführten Gesprächen informeller Art, langsam zu einem Verständnis der behandelten Themen vor.

Schlussendlich bietet ein System der Vernetzung mit den Grundsätzen des Islam den Rahmen für alles, was lokal in Sehwan passiert. Deshalb ist eine wichtige Annahme auch die *tatsächliche Vernetzung aller Punkte des Systems Islam mit seinem Kern, Allah*, und dass Lāl Shahbāz ein Signifikant des Glaubens- und Rechtssystems sei.

Nicht immer ist es gänzlich einfach gewesen, mit den täglich neuen Leidensgeschichten immer weiterer Pilgernder konfrontiert zu sein. Schmerzen, Scheidung, häusliche Gewalt und viele Beschwerden und Leiden. Jede und jeder kam mit einem Problem, etwas Unlösbarem, das nicht wenige in Agonie hielt. Oft erinnerte ich mich an die Formulierung von Geertz (1973, 104), wonach Leiden (*suffering*) als religiöses Problem nicht in Verhinderung, sondern im Ertragen desselben bestehe, im Leidenswerten.

Nun ist dieser Aspekt aber doch nur Teil aller Existenz, der sich bei der Frage, "Weshalb bist du hierher gekommen?" schlicht als Antwort ergibt. Dies ist der Grund, weshalb ich davon Abstand nahm, einzelne momentane Zustände (im Sinne eines *hāl*) ins Zentrum meiner Debatte zu stellen, da dies die Handlungen am Schrein nur ein Fünkchen weit fassen könnte. Allzu unterschiedliche Motive führen ans Grab. Und, für niemanden ist die Antwort auf die Frage *Warum...* alles, was es zu sagen gäbe, weshalb ich mich auf den Austausch und die Diskurse um das Grab konzentriere, den Einfluss des Heiligen auf Pilgernde und Bewohner der Stadt etwa suchend und deren fortwährende Hingabe (als Devotion) beleuchtend.

Ich versuche in der vorliegenden Arbeit einerseits unter Berücksichtigung von Sekundärliteraturen zu arbeiten. Wichtig allerdings erschien mir auch, die Ergebnisse der Feldforschung zu markieren, um mich als Schreibende und auch Erlebende einzubringen. Hoffend, dass diese Aufzeichnungen auch momentane, fluide Gegenwärtigkeiten, die Poesie mancher Momente übermitteln, stehen sie nun in *Kursivsetzung* eingebettet in den später erarbeiteten Text.

Ohne selbst Lāl Sā`in und all seinen Freunden ein bisschen verfallen gewesen zu sein, wäre es nicht möglich gewesen, die Schönheit und überbordende Ruhe dieses noch hypothetischen *Möglichkeitsraums* zu fassen.

## 2. Räumliches

Für diesen Teil der Arbeit ist es von Nöten, den allgemeinen Titel auf: *was eigentlich alles ums Grab liegt* zu erweitern. Es soll hier die Frage nach der Wirkkraft des Heiligen gestellt werden. Nicht er und sein objekthaftes Grab sollen im Mittelpunkt stehen, sondern die Kreise, die gezogen werden, die Räume die durch Inbezugnahme zu ihm oder eben durch ihn entstehen. Ohne Räume, Felder öffnen zu können, wäre dieses Grab ja doch unbeseelt, unbewohnt.

Da nun aber genau die Annahme des Gegenteils dem Leben im und um den Schrein zu Grunde liegt, möchte ich mich mit dem Raum als Raum um den Schrein beschäftigen.

Welcher Art sind also die Räume, welche am und um das Grab des Lāl Shahbāz Qalandar in Sehwan Sharīf liegen, und wie hängen sie mit ihm zusammen, können sie auf ihn rückgeführt werden? Wie entsteht sakraler Raum, wie kann ich als Forschende mit ihm umgehen? Woran orientiert er sich und wie lässt er sich fassen? Lässt er sich begrenzen? *Was, kurz gesagt, liegt um das Grab?* Welche Räume impliziert das Sakrale?

Die einfachste aller Möglichkeiten ist, Raum als einen belebten Baldachin über einigen Orten zu sehen, die auf lockere oder stringendere Art und Weise miteinander zusammenhängen. Raum nun in Zusammenhang mit Feld zu sehen, also in einen Kontext zu bringen, bedeutet auch einen gewissermaßen anthropologischen, durch Menschen aktivierten Raum aufzumachen.<sup>7</sup> Ein Ort wie der Schrein, selbst mannigfaltig verortbar in sich selbst gegliedert, geteilt und auch so erfahrbar, wird durch eigene Erfahrung und Zusammenhänglichkeit in einen Ort- Raum und als Feld gereiht.

Ich meine, einen einzelnen Zugang über reale Wege gefunden, mich eingebracht zu haben, langsam Zusammenhänge und mögliche reale Felder auffindend, die mein ursprüngliches Feld, die Frage welche am Beginn meiner Forschung steht, eingemeindet. Raum meint dann nicht nur einen realen Weg, einen Stein oder eine Abgrenzung, sondern eben auch das ideal- "Imaginäre".

Im nun folgenden ersten Abschnitt, behandle ich die Schließung des Schreins. Ich beschreibe diese relativ genau, da sie mir in Verbindung mit dem letzten Teil der Arbeit, dem Kapitel, welches sich mit der Öffnung des Schreins befasst, als ethnographische Klammer dient. Die Platzierung soll andeuten, dass es in der vorliegenden Arbeit, wie auch am Schrein, um das "Dazwischen" geht, um das, was gewissermaßen hinter der für den Menschen undurchdringbaren Mauer, hinter dem verschlossenen Tor stattfindet.

---

<sup>7</sup> Zum anthropologische Ort: Augé (1994); zu Raum: De Certeau (1988); zu Raum/ Feld: Bourdieu (1985; 1987; 1996)

## 2.1 qā'im

Als qā'im wird die allabendliche Schließungszeremonie des Schreins bezeichnet.

qā'im<sup>8</sup> bedeutet im Arabischen: stehend, aufrecht, bestehend, sichtbar, hervorragend, fest, standhaft, unerschütterlich, Aufsicht führend, sich erhebend (Wehr 1985, 1071). Aus dem Urdu übertragen, kommt man auf Folgendes: *firm, constant, unwavering, established* (Qureshi o.A., 495). Es handelt sich also im Sprachgebrauch weniger um eine Schließung, denn um eine unerschütterlich aufrechte Aufsicht.<sup>9</sup>

*Im Schrein entbrennt zur Zeit der Schließung eine Debatte. Wieso Polizisten die Pilgernden nun hinaustrieben, fragt eine Dame. Das sei doch wohl unerhört, sie beim Verrichten ihrer Pflichten, ihrer Gebete zu stören, so auch den Kreislauf des Qalandar störend. Ein Mädchen, das mit ihrer Familie schon einige Monate in Sehwan ist, erwidert, dass doch auch Lāl Sā'in seine Ruhe brauche. Ständig werde er um etwas gebeten, gedrängt, bebettelt,- da sei es doch notwendig einmal Pause zu machen.*

Niemand weiß allerdings genau, wo der Qalandar sich aufhält. Das Grab wird allgemein als seine Ruhestätte gedacht. Diese wird täglich vor Sonnenaufgang geöffnet und um etwa Mitternacht geschlossen.

(1)Innen wird das Schloss von einem *khādīm* (Diener) auf eine Spendenbox unterhalb der am Grabgitter befestigten 'alam<sup>10</sup> gelegt, aus dem roten Stofftuch, in das es tagsüber eingewickelt lagerte, genommen und auf seine Funktionsfähigkeit geprüft. Dann wird es wieder eingerollt. Sobald der *assistant manager*, der das Ritual leiten wird, im Schrein ankommt (2), ertönt ein Glockenschlag. Er umkreist das Grab, geht dann mit dem Schloss an das Ende des Hofes zu *naqqārah*<sup>11</sup> und *ghaṛī* (Glocke)<sup>12</sup>. Diese bimmelt zwei Mal. Bevor er den Schrein wieder betritt,

---

<sup>8</sup> *qayyim*, das dieselbe Wurzel wie das in diesem Kontext von mir bevorzugte qā'im hat, bedeutet im Arabischen: wertvoll, ausgezeichnet, gerade, richtig (Wehr 1998, 1069) Im Urdu bezeichnet es: *true, correct, straight, chief, convener, secretary* (Qureshi o.A., 506), im Deutschen: wahr, richtig, gerade, Oberhaupt, Einberufer einer Versammlung, Sekretär (meine Übersetzung)

<sup>9</sup> Lucas erwähnt, dass sich auch einer der Beinamen des im Verborgenen (*ḡaibat*) lebenden Imām Mahdi auf das Wort qā'im bezieht: "[...] *al qā'im* (he who rises), or *al qā'im bi amrillah* (he who rises up on the order of God) [...]"(2002, 224).

<sup>10</sup> Standarte, Fahne: ein religiöses Zeichen der Erinnerung an die schiitische Version der frühen Religionsgeschichte; Ġāzī Abbās soll die ihm von seinem Vater 'Alī, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muhammad, Gegebene bis zu seinem Tod in Karbala in Händen gehalten haben. *ḡāzī* bezeichnet gemeinhin einen Soldaten oder Helden der Schlacht.

<sup>11</sup> Trommeln, mit einem Metallkörper. Darüber wird Büffelhaut gespannt, die mit Büffelhautstreifen festgemacht wird, an einem zuunterst liegenden Ring, der aus demselben Material gedreht wurde. Die Bespannung wird, so erklärten es mir der Bespanner und sein Sohn, zwei mal jährlich gewechselt. Vor *Muharram* und vor der 'urs. *naqqāre* sind auch takt- und tonangebend während des *dhamāl*, einem devotionalen rituellen Tanz, der im 4. Kapitel beschrieben wird.

umkreist er das Grab des Sayyid 'Alī Sarmast<sup>13</sup> rechts des Eingangs. Das Schloss wird dann wiederum auf die Box unterhalb der 'alam gelegt und ein Pfauenfederbesen aufs Grab. Zweimaliges Schlagen der *ghaṭī* (3) kündigt das stückweise Schließen der Tore an. Die meisten Leute müssen den Schrein nun verlassen, außer einigen, die links des Eingangstores im Inneren stehen bleiben dürfen.

Der *assistant manager* betet von unten zu Wahāb Shāh<sup>14</sup> (4), wartet dann am Tor ab. Es wird daraufhin ein Gebet entgegen der *qiblah*<sup>15</sup> gerichtet gesprochen und jener *khādīm* der auch das Schloss behütete, führt das Gebet. Die nun den Schrein Verlassenden werfen sich zu Füßen des Heiligen nieder und küssen das Grab (5). Ein Polizist und ein anderer *khādīm* (6) prüfen Herrenmoschee und Damenmoschee. Im Damenbereich tun sie eine leichte Verbeugung mit gefalteten Händen vor dem *nishān* (Zeichen, s. dazu 4. Kapitel). Die Lichter in beiden Bereichen werden abgedreht, ebenso die Ventilatoren. Auch die Lichter im Raum werden gelöscht (7) und die Oberlichten im Grabgitter geöffnet. Einige der *khādīm* und Involvierten gehen noch direkt zum Grab. Dort werden Licht und Ventilator ausgeschaltet (8), woraufhin kurz die *naqqārah* geschlagen wird und auch die Vorhänge der Gräber im Vorhof zugezogen werden.

Nun werden die Tore (9), die zu den anderen Ausgängen führen, sowie die Unterlichten des Grabkäfigs geschlossen. Das Schloss wird ums Grab getragen (10). Auch die nahe des Tores übrig Gebliebenen verlassen nun den Raum (11). Davor formiert sich ein Halbkreis- links stehen die Herren, rechts die Damen.

Innen (12) wird von den Involvierten, nachdem das Schloss dem Qalander in *qiblah* Richtung gezeigt wurde, hoch erhoben und vom *assistant manager du'ā* angestimmt: "*allahu amin*". Dieses ist beendet, sobald sich der *assistant manager* mit den Händen übers Gesicht fährt. Einer nach dem anderen verlässt nun den Schrein (13), nie dem Grab den Rücken zukehrend. Der *khādīm* von zuvor breitet das rote Tuch unter der Mitte der Schwelle zum Schreininieren, bevor der *assistant manager* heraus tritt.

Das Tor wird unter "*bi-ismi llāhi r-rahmāni r-rahīm*" geschlossen (14) und "*haqq Shabbāz!*" (*Wahrheit Shabbāz!*) zum Abschluss gerufen. Sobald geschlossen ist, beginnt die *naqqārah* zu wirbeln, der *assistant manager* bringt das Schloss an, noch auf Knien beginnt er *du'ā*- "*allahu amān*", dem alle (stehend) folgen bis er sich mit Händen übers Gesicht streicht. Dann wird *du'ā* Richtung 'Alī Sarmast, dem wiederum alle (stehend) folgen gesprochen (15).

---

<sup>12</sup> Sie ist gleich am Anfang des Platzes vor dem Schrein platziert, eine aus goldenem Metall gefertigte Scheibe, die an hölzernen Stöcken angebracht ist.

<sup>13</sup> Er wurde mir als einer der ersten *khuddām* oder als *nazīr* (Minister) des Shahbāz Qalandar bezeichnet.

<sup>14</sup> Ein auf der Kopfseite des Qalandar etwas außerhalb des Schreins Begrabener, der die *dastār* des Heiligen gebunden haben soll.

<sup>15</sup> muslimische Gebetsrichtung, die sich immer an der Ka'bah orientiert

Die meisten Leute ziehen sich mit dem *assistant manager* und seiner Entourage an das Ende des Hofes zurück (16). Manche bleiben auch vorne, während der *khādim* das Schloss schließt. Die Schläge auf die *naqqārah* und *ghaṣṣī*, die beide auf am Boden liegenden Tüchern platziert sind, enden (17), sobald der *assistant manager* hinten, auf Höhe der beiden anlangt. Ziemlich synchronisiert und gleichzeitig klickt auch das Schloss endgültig ein (18). Es wird noch in das rote Tuch eingewickelt. Wenn es geschlossen ist, erklingen drei Glockenschläge.

Der *assistant manager* leitet noch einen *du'ā* (19) und sobald er das Gebet beendet, beenden es auch die Umstehenden. Vorne versuchen die Übrigen noch ein letztes Mal, oft wie wild, das Schloss und das Tor zu berühren (20) und zu küssen, bevor sie gehen. Ebenso verfahren viele am Ende des Hofes mit *naqqārah* und *ghaṣṣī*.

Der Hof entleert sich (21) auch unter Mithilfe der Polizei, so es Widerständige gibt und am Schreinvorplatz beginnen Herren die *dohl* (zweiseitige Trommel) zu trommeln und Sänger ihre Lobpreisungen an den Qalander zu singen; *qanwālī* (22).

Die Art und Weise, wie verschiedene Menschen auf verschiedenen Positionen mit dem Raum, den ihnen das Ritual gibt, umgehen, lässt auch Schlüsse auf Wichtigkeit, Macht und Hingabe zu. So kommt es etwa zu eigenartigen Rangfolgen, die zwar dem vom Auqāf Departement eingesetzten *assistant manager* das Vorrecht der Führung gibt, dennoch am Ende etwaig anwesenden Sayyids aus *gaddā*<sup>16</sup> oder *sajjāda*<sup>17</sup> Familien die Ehre etwa mit dem Berühren ihrer Füße erweist. Auch der DSP (*district superintendent police*) der Stadt darf an vorderster Reihe und als vorletzter etwa beim *qā'im* den Schrein verlassend, mitwirken.

Zwischen Mitternacht und Morgen besuchen den Qalandar die Engel, er wandert herum, bekommt Besuch von anderen *buzurg*<sup>18</sup>, gibt sich seinen ständigen Gebeten hin, er geht auf das Dach seines Schreins und umrundet *gumbad*<sup>19</sup>, die goldene Kuppel des Schreins, manchmal ruht er sich auch einfach aus. Niemand ist ganz sicher, was der Heilige in der Nacht tut. Einige seiner Tätigkeiten sollen in der folgenden Arbeit beschrieben werden. In gewissem Sinn wird für das menschliche Auge, das Wände nur als Undurchdringbare erkennt, der Schrein geschlossen.

*Hält sich der Heilige aber an Nachtruben? Ist dann der Raum um sein Grab, sein Wirken quasi inaktiv?*

---

<sup>16</sup> der auf dem Stuhl/ der Matratze Sitzende; die Nachfolge begründet sich zu Beginn spirituell, wird aber in weiterer Folge oft in Familien an Söhne weitergegeben.

<sup>17</sup> *sajjāda nashīm* (wörtlich: auf dem Gebetsteppich sitzend) ist der Nachfolger eines Heiligen. In Schwan wird von jenen, die nicht der *sajjāda* Familie anhängen, allgemein davon ausgegangen, dass es keinen *sajjāda* des Qalandar gibt, da dieser in linearer Deszendenzbeziehung zum Heiligen stehen müsste.

<sup>18</sup> Kann Heiliger, oder Vorfahre heißen, aber auch ehrwürdig, gealtert und alter Mann.

<sup>19</sup> gesprochen: *gumbad*; korrekt transkribiert: *gunbad*

## 2.2 sakraler und wissenschaftlicher Raum

Bei Überlegungen zu Raum entsteht zunächst ein Problem des Blicks: Wonach will, soll, darf gesehen werden und wonach wird gesucht.

Michaels (2006) deutet die fundamentale Unterschiedlichkeit religiöser und wissenschaftlicher Konzepte zu, wie Sichten auf Raum an. Er beschäftigt sich vor allem mit räumlichen Darstellungen in Form von Karten. Die Fragen nach den verschiedenen Zuschreibungen stellen sich nicht nur bei auf Blatt visualisiertem Raum. "How is the religious to be depicted? How can the infinite be limited and located?" (Michaels 2006, 131) Wie kann von Räumlichem extrahiert geschrieben werden?

Nicht behandle ich hier Karten, noch waren Karten gezeichneter Art zentrale Werkzeuge meiner Forschung. Die Frage nach der Beschreibung, Er-Örterung von Sakralem stellte sich mir nichtsdestotrotz. Die Karte und ihre problematischen Deutungswege verstehe ich als Metapher zum Prozess des Verstehens und Übersetzens der Anthropologin, denn: "Die Sehnsucht nach eindeutigen Trennlinien und klaren Begriffen gehört zu unserem menschlichen Sein. Wenn wir sie dann haben, müssen wir uns entweder der Tatsache stellen, dass ihnen einige Realitäten entgleiten, oder uns aber gegen die Unzulänglichkeit der Begriffe blind machen." (Douglas 1985, 211) Douglas bezieht sich mit diesem Hinweis sowohl auf die Implikation von Reinheit, wie auf einen versuchten Verständnisprozess von ihr. Begnüge man sich mit der Einordnung von Erfahrungen in kategorische Reinheitslogiken, müsse mit dem Verlust der *Wirklichkeit als einem Widersprüche auslebenden System* gerechnet werden (ibid.)

Im Lichte von Douglas' Hinweis entpuppt sich die wissenschaftliche Herangehensweise, die nicht per se kategorisiert, sondern auch widersprüchlichen Limitierungen folgt als nicht gänzlich destruktiv. Weiters setzt auch "Heiligkeit [...] eine genaue Bestimmung, Unterscheidung und Ordnung voraus." (ibid., 73) Ebendies spiegelt sich so im Prozess des Erstellens von Karten, dem ja auch ein Auswahlverfahren zugrunde liegt, dem folgend Bestimmtes gezeichnet und damit gezeigt wird, und Anderes eben nicht.

Das führt zu einer ersten Annahme, nämlich, dass es sich bei wissenschaftlichem und religiösem Raum um grundlegend verschiedene Konzepte handle, da religiöse Überlegungen omni- und translokal seien, da Raum und sich im Raum Befindliches als Einheit aufgefasst würden, wissenschaftliche jedoch mit dem Raum arbeiteten. In jenem sollten Objekte und Orte platziert werden (Michaels 2006, 140).

Sakraler Raum, der vom Heiligen effektiv bewirkt wird, ist in einem gewissen Kontext besehen omni- und translokal. In dieser Ganzheit allerdings lässt sich auch in Südafrika oder Hong Kong der Qalandar-Raum denken, als Heiliger, als ein alles Transgressierender. Wie mir ein Sehwan

erläuterte, begleite der Qalandar die Bewohner der Stadt überall hin. So konnte er einige Probleme im Ausland, eben in Südafrika dadurch lösen, dass seine Gegenspieler zufällig auch den Qalandar kannten und aufgrund der Begeisterung jener, jemanden aus Schwan kennengelernt zu haben, verringerten sich dessen Schwierigkeiten dramatisch.

Vor Ort, im Raum/ Feld allerdings ergeben sich ausgehend von einem als Zentrum angenommenen Grabraum Linien, Kreise und dann Netzwerke, die nicht immer gleichermaßen ergangen oder benutzt werden.

Im Ideal, einem religiösen Gefühl, oder einer religiösen Überzeugung, dem gewusst Gefühlten, stimmt die omni- und translokale Annahme, nicht aber in körperlich Gelebtem- also im sozialen Raum. Hier setzte auch die Praxis der Wissenschaft dem "religiösen Raum" nicht zu, sie muss es zumindest nicht, mag sich im Gegenteil an ihm orientieren. Sozialwissenschaft lässt sich dann leiten und "produziert"/ repräsentiert im Idealfall Raum, der eben nicht gegengleich oder gleich ist, sondern seine Fülle aus dem Gesehenen, Besprochenen, Erlebten zieht und aus allem, was oberflächlich seine Antithese, die Ent-Sakralisierung bedeuten müsste.

"Maps have the inherent quality of sensuous feelings and cognition. Such notional maps showing the mythology and sacrality in space and pictorial symbolism are truly representative of cultural systems where a deep sense of faith works in the formation of spiritual-mental topography- this may be termed as *faithscape*." (Singh 2002, 39)

Mythologische und religiöse Karten sind auch Übersetzungen einer tief in Gesellschaften verwurzelten, sozialen und politischen und implizit eben mächtigen Deutung. Auch Räume werden, ebenso wie Geschichten in Narrativen unterschiedlich genutzt. Konzeptualisierungen von Raum unterscheiden sich wohl je nach Status, Ethnie, Herkunft etc... fundamental voneinander. Insofern ist das Ideal einer omni- und translokalen Raumhaftigkeit im Tatsächlichen, also im soziokulturell Bedingten auch als solches, als Ideal zu verstehen. Und das Ideal kann nur mit seinem Gegenteil, dem Nicht- Idealen überhaupt zu sein beginnen.

Ein und dieselbe Lokalität wird mit unterschiedlichsten Blicken vermessen, mit anderen Praktiken erfüllt. Vor allem heilige Orte und Räume, die sie öffnen, innerhalb derer sie überhaupt verortet werden können, sind durchdrungen von historischen epochalen Deutungen, bedeutet von verschiedensten Akteuren. Betrachtet man allein den Sindh und dessen Islamisierung, so entstehen innerhalb weniger Jahrhunderte komplexe Geographien, die religiös/ sakral wie politisch, hierarchisch wirken. "By the end of the eighteenth century, it had become virtually impossible to travel more than a few miles in Sindh without coming across the shrine of one saint or another. The 'map' of sufi shrines and networks had grown complex with layer



upon layer of different orders superimposed upon each other." (Ansari 1992, 22) Diese Palimpseste gilt es eben im feldforschenden Hören und wissenschaftlichen Ordnen zu entschichten.

Nun bei einer Form von Materialität der Karte als etwas den Raum Abbildenden angelangt, scheint es davon ausgehend sinnvoll, die sakrale Komponente auf dieses Abbild als etwas zu Lesendes zu legen. Hier drängt sich die Überlegung zum zeitlichen Aspekt von Karten auf. Leach (1978, 63) schreibt von Karten als "[...]metaphorische Darstellungen der realen Landschaft [...] und] als metaphorische Darstellungen von Zeit [...]". Besonders wichtig und bisher noch nicht erwähnt, ist die nicht zu trennende Verwicklung von Raum und Zeit. Erleben im Raum ist immer auch zeitliches Erleben.

Orte arbeiten aber je nach Muster different (Gaenszle/ Gengnagel 2006). Dies wird anhand von oft in Erzählungen auftauchenden Motiven der Allgemeinplätze, wie: "der Qalandar ist überall", "Lāl Sā`in begleitet mich auf all meinen Wegen", die in der Ergangenheit ebendieser Wege doch nicht halten, deutlich. Sobald eine einordnende oder kategorisierende Instanz, wie die von Douglas beschriebene menschliche, sich diese omni- Erzählungen und trans- Narrative besieht, tauchen eben differente Strukturen und damit Grenzen auf.

Und womöglich ist ja diese Differenz, die charakteristische Grenzziehung, überhaupt der einfachste Weg, sakralen Raum fassbar zu machen. Leach (1978, 102- 104) erklärt den Grenzbereich oder: die Grenzzone, als an zwei Räumen *dieser Welt* und der *anderen Welt* teilhabend. Er fungiere als Brücke zu dem mächtigen anderen Bereich, der durch religiöses Handeln erreicht werden soll. Das Wesentliche an diesem Verbindungsbereich sei, dass er sowohl am zeitlich zu erfahrenden Diesseits, wie am erfahrungsmäßig umgekehrten Jenseits partizipiere. Sein zweites Modell zur Erläuterung "[...] wie religiöse Rituale eine Beziehung zwischen der Welt der physischen Erfahrung und der >>anderen<< Welt der metaphysischen Imagination zum Ausdruck bringen" (ibid., 102) bezieht sich auf die veränderte Wahrnehmung von Zeit im Grenzbereich. "Die soziale Zeit erhält [...] den Charakter der Diskontinuität; denn der kontinuierliche Ablauf der normalen, >>säkulären<< Zeit wird durch Grenzintervalle der heiligen Nicht-Zeit unterbrochen." (ibid., 103f.) In beiden beschriebenen Modellen, handelt es sich um Modi, das nicht Gewöhnliche, nicht Normale zu erkennen und deren Aufgabe/Funktion für eben diesseitig soziale Regelwerke einsichtig zu machen.

Halten wir also fest, dass es sich bei sakralem Raum um Grenzbereiche, um Schwellenräume, handelt. Diese müssen nicht unbedingt an Rändern beheimatet sein.

Religiöser Raum- als omni- und translokaler, absoluter, gefühlter und nicht so sehr gesehener,

die Idee einer den inneren und äußeren Raum inkorporierenden Einheit- (Michaels 2006, 141) *scheint* sich in praktischer Wissenschaft bloß zu fragmentieren. Die wissenschaftliche Herangehensweise schafft vielleicht eben einen ähnlichen Zwischenbereich, verschließt sie sich dem Ansatz, wonach Realität nie als Wirklichkeit abgebildet werden kann, nicht.

Wichtiger, als Raum nun als Objekt zu verstehen, scheint mir natürlich, ihn durch die Praktiken der ihn Schaffenden zu erheischen.

Diese Praktiken können historische Erzählungen, Träume, reale Pilgerfahrten, die Erzählung von einem Ort oder einer Begebenheit sein. Oder sie können Familiengeschichten, Kämpfe, Grenzziehungen und Öffnungen, Naturphänomene wie Überschwemmungen oder schlichter ein Schritt, ein Schrei, ein Gebet, eine geöffnete Hand oder ein Trommelschlag, ein angezogener Schuh, eine Drehung um die eigene Achse, ein Kuss oder eine Verbeugung sein. Dies können allesamt Grenzen ziehende Aktivitäten, Praktiken und Vorgänge sein. Die Erzählung eines Ortes oder einer Begebenheit etwa, wird immer in Relation zu anderen räumlichen und zeitlichen Orten und Begebenheiten gesetzt und schafft so eine Karte, um bei dieser Übersetzung der Vorgänge zu bleiben, oder ein Narrativ. Diese Karte ist ein nicht nur territoriales Abpausen, sondern in ihren Auslassungen und Betonungen auch ein interpretierender Weg der Annäherung an den Kern des Erlebten.

Weiters scheint es mir wichtig, die Translokalität, die transgressierende Charakteristik sufischer Pilgernder oder sufischer Heiliger und damit ihre andere Zeitlichkeit zu unterstreichen.

*Er ist der Anfang und das Ende*

*Er ist außen (sichtbar) und innen (verborgen)*<sup>20</sup>

*Er selbst ist unten, Er selbst ist oben*

*und ich sah alle Seiner Phänomene* (Barecho<sup>21</sup> 2010, 72)

Wie kann ich verhindern, die Geschichte überhaupt dergestalt defragmentiert zu erzählen, dass sie gleichermaßen zerstäubt?

Die differenzierenden Mechanismen, derer sich Erzählungen über sakralen Raum, dessen Wirksamkeit, bedienen, bieten auch Möglichkeiten der wissenschaftlichen Annäherung an ein im Sakralen als unendlich *empfundenes* Raum- Zeit Gefühl. Es soll ein Versuch passieren, den Prozess und die Bewegung zu erhalten, die Pilgerfahrten immanent ist. "What seems clear is that travel and home- motion and place- constitute one process, and that travelling beyond one`s local time

---

<sup>20</sup> Lāl Shāhbāz Qalandar zitiert hier Qur (57: 3)

<sup>21</sup> Immer wenn in Folge Barecho angegeben ist, handelt es sich um von diesem ins Urdu übertragene ursprünglich persische Poesie des Qalandar, die ich ins Deutsche zu übertragen suchte.

and space, one enters a mythical realm where home, the "fixed point" of departure and return, is reimagined and further travel is inspired." (Eickelman/ Piscatori 1990a, xiii)

### 2.3 Ein sichtbares Zeichen der Grenze, 'abāja<sup>22</sup>

Bībīs und Ġġīs sind Frauen aus Sayyid- Familien, die in Sehwan allesamt der Schia zugehörig sind. Ġġī wird dialektal auch als Schwester gebraucht. In Sehwan allerdings wurde es vor allem als (auch liebevolle) ehrerweisende Bezeichnung verwendet. Im Folgenden behandle ich, so nicht anders gekennzeichnet, anonymisiert die zwei wichtigen Sayyid- Familien Sabzwari und Lakyari. Ihnen kommt aufgrund ihrer direkten Verbindung zum Schrein eine Sonderposition im Ort zu.

*Die Rolle der Bibī ist in Ehren zu halten. Sobald die Bībīs die Stadt betreten, haben sie 'abāja und niqāb<sup>23</sup> zu tragen. Die meisten lassen nur einen Seeschlitz offen oder überhaupt nichts im Schwarzen. Viele tragen Derartiges außerhalb Sehwan's nicht. Eine der Frauen erzählt, dass sie ursprünglich nicht aus einer Sayyid-Familie komme, sondern aus einer sunnitischen Siddiqī-Familie, und, dass ihre Eltern vor der Hochzeit sehr strikt die schwarzen Schleier von ihr verlangten. Nach ihrer Hochzeit war das anders. Sie musste, nach der Ankunft in der neuen Familie und in Hyderabad nur noch mittels dupaṭṭā<sup>24</sup> ihren Kopf bedecken. In Sehwan allerdings hat sie das Schwarze zu tragen, war selbst verwundert, sagt sie, als ihr Mann dann plötzlich die "Versteckung" verlangte. Was sich änderte, mit ihrer Hochzeit, wie es ist, plötzlich Bibī zu werden? Nicht so tragisch, es werde ihr einfach mehr Respekt entgegengebracht. Eine Frage der Ehre. Sonst merke auch niemand, dass sie Bibī ist, hielten sie alle für eine Touristin. Wenn sie im Auto vorne sitze, unbedeckt, sei sie jemand anders, es werde ihr nicht derselbe Respekt entgegengebracht. Die Bībīs erkenne man auch am Schwarzen.*

Der Eintritt in die Stadt bedingt für Bībīs zweierlei: auch für solche, die zwar aus der Stadt stammen, dennoch mit ihren Familien außerhalb- zumeist in Hyderabad, Karachi oder Islamabad- leben. Einerseits den Wechsel der äußeren Schicht der Kleidung, andererseits die Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit.

'iẓẓat (Ehre) zu wahren, das Ansehen der Familie und deren Abstammung nicht zu gefährden, stehen im Vordergrund. "Here the gender systems manifest as *purdah-iẓẓat* duo; *purdah* which is observed as seclusion and veiling of women is deeply inter-connected with men's honour or

---

<sup>22</sup> 'abāja ist ein meist schwarzer Mantel, bzw. Umhang.

<sup>23</sup> niqāb bezeichnet den Schleier, die Gesichtsverhüllung. Wenn ich in Folge 'abāja nenne, schließe ich damit auch niqāb ein.

<sup>24</sup> Teil des Bekleidungstrios vieler Frauen in Pakistan: *kurtā* (langes Hemd), *shalwār* (lose fallende Hose) und *dupaṭṭā* (Schal, Tuch)

*izzat*." (Abid 2009, 3) Dementsprechend weist Mandelbaum (2003, 24) darauf hin, dass *pardah* 'izzat ebenso stärke, wie 'izzat das für *pardah* tue. Die Herren dieser Familien betonen die Notwendigkeit der *pardah* als Ehrenschatz. "Niemand darf unsere Frauen sehen", das höre ich oft. Weshalb das so sei, lässt sich nur mit: so ist das nun, beantworten. In Sehwan, nein nein, hier müsse die Frau oder Tochter und Mutter schon die strenge *pardah* befolgen, selbst wenn sie sonst, außerhalb Ärztin oder Politikwissenschaftlerin ist. Die Enge der kleinen Stadt bedingt andere Verhaltensmuster als neue Wohnstädte wie Hyderabad. Aus der Verbindung zu Lāl Sā'in (Lāl Shāhbāz Qalandar) zieht sich die identitäre Basis in die Gegenwart. Diese Basis ist eng verwoben mit dem auch gesellschaftlichen/ sozialen Status der Sayyids als Grundbesitzer und deren religiöser und spiritueller Macht, die genealogisch fortbesteht und über Generationen weitergegeben wird. Vor allem im schiitischen Konnex bildet dieser Rahmen das enge Feld der Möglichkeit. Diese ist in Sehwan funktionszentriert, repräsentativ.

Es ist eine einigermaßen erstaunliche Praxis, die in Sehwan, im inneren Sindh, die "Rückständigkeit" der anderen ins eigene Verhalten integriert, zur Erklärung der beiden Seiten. Anonymität der Großstadt etwa gegen totale Bekanntheit in Sehwan, eines der Werkzeuge dafür *pardah* zu sein scheint. Sie wirkt dabei in diesen speziellen Umständen meiner Ansicht nach tatsächlich als Unterstützung für ein spezielles System von Großgrundbesitz und spiritueller religiöser Erbmacht in Sehwan. "Die Absonderung *einiger* Frauen ist ein wesentlicher Bestandteil einer besonderen Form eines Sozialsystems." (Jeffery 1985, 44) Hierbei geht es, ersichtlich aus der spezifischen Anwendung eines eigenen Systems in Sehwan, nicht um religiös erklärliche oder begründete Muster. Es geht vor allem um wirtschaftlich bzw. sozial und statusbedingt erhaltene und forcierte Bedingungen. So kennzeichnet *pardah* in Sehwan in diesem Fall den sakralen Raum,- allerdings nicht nur ihn.

Der initiale Zugang zum Heiligen ergibt sich zunächst aus familiärer Stellung, Geschichte, genealogischen Voraussetzungen und ist herkunftsbezogen. Das Wohnhaus ist eine nach außen hin für Frauen abgeriegelte Einheit, die ab und zu von anderen Frauen durchbrochen wird. Diese sind der Familie in *pīri- murīdi* (s. auch Kap. 3) oder über Generationen durch Arbeitsverhältnisse verbunden. Im Übrigen handelt es sich durchwegs um eng mit der Geschichte des Schreins während der zumindest letzten hundert Jahre verbundene Sayyid- Familien. Ihre Häuser befinden sich allesamt in naher Umgebung des Schreins und ziehen allein daraus schon Bedeutung. Die jungen Frauen müssen solange in Sehwan bleiben, bis ihre Väter Geschäfte erledigt haben und sich eben wieder fortbewegen *wollen*. Aus dieser gewissen Eintönigkeit, die von einigen betroffenen Frauen beklagt wurde, gibt es *einen* Weg: den zum Schrein.

Die 'abājā ist angelegt. Von zwei vor uns gehenden Dienern werden wir, Zahra und ich, aus dem Haus begleitet. Einer geht neben, der andere vor uns, um die Menschen umher wegzudrängen. Es ist der Weg von Prinzessinnen, so kommt es mir in den Sinn, den wir hier beschreiten. [Nicht wie sonst, wenn ich mich allein durch die Massen drängen muss, wartend, mich über Drängelnde, die ihren Respekt auf die sie umgebenden Zentimeter Boden und ihr eigenes Fortkommen beschränken, unfähig auch mir Raum zu lassen. Oder mich als angrēz!!<sup>25</sup> erkennend, was glücklicherweise nur sehr selten vorkommt. Sonst beginnen sie wild zu kreischen und veranlassen ihre Nachbarn sich umzudrehen, zeigen auf mich, als wäre ich ein seltener Vogel am Schwan nahen Manchar See.]

Die Schube werfen wir einfach dem Aufpassenden vor seine Absperrung und gehen weiter in den Hof. Nichts kann uns aufhalten, der Weg zu unseren Füßen, leergefegt von den Dienern, die auch vor physischen Eingriffen an den um uns stehenden Anderen keine Scheu aufweisen. Geschoben und gedrängt wird da. Im schlimmsten Fall noch angefügt, "Ġġi ā rahī hai." (Die Ġġi kommt.) Punkt. Dann wissen alle, dass sie zu weichen haben. Rechts vom Tor grüßt Zahra den dort begrabenen 'Alī Sarmast mit einer Verbeugung. Im Schrein pflügt sich einer der Diener richtiggehend durch die Menge, bedeutet den khādim, das Gitter um den Schrein aufzumachen. Der Wall an Spendenboxen am Kopfende des Grabes wird durchbrochen, ein Zugang geschaffen. Zuerst die 'alam berührt, die mit Flaggen Umwickelte. Wir betreten das Innere. Dann küsst Zahra das Grab, legt die Hände aufs Grab und betet, - mit geschlossenen Augen. Es riecht unheimlich gut. Ein überirdischer Geruch, der den gesamten Körper umfängt, wie ein Schild gegen alles Leid, das sich draußen abspielen mag. Rosenblüten und Rosenwasser, der Balsam des Heiligen: Lāl Sā`ins Segen. Eine Blüte gegessen, jedes Mal macht sie das so. Das Grab pulsiert.

Zu Füßen der dastār lassen wir uns nieder, beten, sehen den Menschen ringsum zu, die sich in Massen ums Grab bewegen. Manche Wege sind verstopft von Sitzenden, nur Teile der sich ans Grab drängenden Körper lassen sich ausmachen. Durch die Gitter greifende, das Grab berührende Hände mit gespreizten Fingern. Gerade ist aber auch besonders viel los. Einer der khādim, er kommt auch aus einer Sayyid-Familie, wird uns unangenehm. Ständig sieht er her, das war uns schon vor einigen Tagen während des qa'im aufgefallen, und auch Zahras Vater, der ganz erbost war. Um nicht weiteren Zündstoff zu bieten, entschließen wir uns zu gehen. Wieder küsst sie das Grab, legt ihre Hände auf, kurz verharrend. Dann betet sie noch einmal mit offenen Handflächen, wonach sie noch einmal das Grab küsst, sich danach mit das Grab berührt habenden Händen übers Gesicht fährt, ein Rosenblatt nimmt und es isst. Gulu band<sup>26</sup> wird berührt. Schon zuvor wurde in den Mantel um den Stein Wasser von einem der Diener eingefüllt, sie musste nur bedeuten, er holte

<sup>25</sup> eigentlich: Engländer/ in; Person britischer Herkunft oder auch: angliizierte Person; in meinem Fall: Ausländerin

<sup>26</sup> Ein am Grab angebrachter silbern ummantelter Stein. Näheres zu ihm findet sich im 3. Kapitel, speziell unter 3.3.2.

*Halbliterflaschen und ließ das Wasser über den Stein fließen.*

*Obne Sünde sei sie, nach dem Genuss dieses Wassers,- allerdings sei das nur ihre eigene Vorstellung. Allein ihn zu berühren sei schon gut, da der Stein schließlich an der Brust, am Herzen des Imām (Zain-ul-Abidin) gehangen war. Nach dem Stein berührt sie ihr Gesicht, ihre Lippen, dann die Stelle unter der ihr Herz liegt. Das Grab wird umrundet, an Kopf- und Fußseite kurz innegehalten. Ebenso wie beim Eingang küsst sie den Türstock, die Schwelle. Zuletzt umrundet sie das Grab 'Alī Sarmast, dann küsst sie den rechten Torflügel des Qalandar Schreins. Und wieder schieben die Diener uns den Weg frei, holen die Schube, für deren Aufbewahrung nichts gezahlt werden muss, die wir schnell überstreifen, noch Halt bei der 'alam pāk<sup>27</sup> machen, dann unseren Weg zurück ins Haus gehen.*

Am Grab und mit dem Heiligen bildet sich ein Raum in dem intime persönliche Konflikte ausgetragen und Wünsche vorgebracht werden können, ohne sich im Rahmen des äußeren Diskurses zu befinden. Deren Zwängen unterliegen sie nicht auf sämtlichen Ebenen.

Sicher wäre es auch unvernünftig die Möglichkeit Zahras, Handlungen setzten zu dürfen, agieren zu können, allein über den Gang zum Schrein zu erklären. Zu viele verschiedene Freiräume und Nischen existieren. Meist werden sie über Telefon und Internet geschaffen. Auch ein kurzer, verschwiegener Tanz mit der Dienerin kann eigenmächtig Raum schaffen, ebenso wie Facebook Seiten. Dort ist für die Agierenden oft noch nicht eindeutig ausdefiniert, inwiefern *pardah* in der Virtualität des Netzes zu befolgen ist, selbst wenn gewisse Seiten direkte Schlüsse auf die Betreiberinnen zuließen. Dennoch, betrachtet man Bewegung als im Raum, das Äußere, draußen, "Nicht-im Haus" einbeziehend, ist der Weg zum Schrein die größte Form freier Bewegung, die in Schwan für viele dieser jungen Frauen möglich ist. Gleichzeitig bedeutet die *ziyarat* (Pilgerschaft) selbst ja auch weit mehr als einen schnellen Ausflug, sight- seeing im banalsten Sinn. Tapper (1990) etwa, beschäftigt sich mit *ziyarat* von Frauen, vor allem in Hinblick auf Bewegung und Austausch. Es ist ein Besuch eines der wichtigsten Akteure im Leben dieser Frauen, die sehr eng mit der Figur des Heiligen, aber auch mit ihm als präsentem Handelnden verbunden sind.

Der Schrein Lāl Sā`ins, fungiert in seiner Opulenz und Bewegtheit, mit Duft und Paraphernalien als Bühne und Reflektionspunkt. Und so werden eben nicht nur "unlettered masses" (Eaton 2003, 264) in den dort stattfindenden theatralischen Stücken begeistert, sondern alle sich Hingebenden. Dieser interaktive Bereich, der territorial nicht allein auf den Schrein festzulegen, dennoch dort sehr stark spürbar und vorhanden ist, lässt auch Hüllen fallen, die sonst, aufgrund normativer Regeln der Familie und dem angedeuteten Diskurs um '*izzat*, bestehen.

---

<sup>27</sup> *pāk* bedeutet rein

Sehwan, nun wieder räumlich gedacht, ist ein territorial abgegrenzter Bereich, der auf Habitus, Haltung und Äußeres einwirkt. Mit der Stadtgrenze kommt die *'abāja*, die so sichtbar zum Symbol der Sayyid- Herkunft wird, als identitärer Marker und als Zeichen das Ehre gebietet. Wie auch Gingrich (2001, 279) anmerkt, kann der Schleier und das Schwarz des Schleiers für eine Grenze die besondere Ehrerbietung markiert, stehen. Die Ideologie auch der Sayyid- Herkunft wird so, verbunden mit dem besonderen Schutz, der den eigenen Frauen zu Teil wird (wenn sie etwa nur in besonderer Begleitung und für besondere Wege aus dem Haus gehen dürfen) in den Raum getragen und damit immer wieder erneuert. In der Großstadt hingegen sind derartige Zeichen nicht notwendig. Eher fungiert der Heilige hier als Identifikationsfigur, die verbindet. Zusätzlich sind dort die Wege, besonderen Status zu zeigen nicht unbedingt dieselben wie im Herkunftsdorf. Mandelbaum merkt im Bezug auf die symbolische Bedeutung von *pardah* generell Folgendes an: "We have distinguished two general meanings. The more explicit and conscious one is about the dangers to women outside their own households from male strangers. The other, usually couched in terms of "showing respect" is about the dangers from women, as sons's wives, to harmony and order inside the household." (2003, 72) *Pardah* und die verschiedenen Stärken und Ausformungen derselben reflektiere aber auch sozialen Status der Familie und deren ökonomische Position. (ibid., 74) Dies lässt sich gut am zuvor dargebrachten Kontext ablesen.

Was die von Mandelbaum erwähnten primordialen Bedeutungen (ibid., 72) betrifft, so können sie vielleicht bei äußerer Betrachtung des Komplexes *pardah* zur Anwendung kommen. Bei Betrachtung der individuellen Lebenswelten von Frauen, lassen sich aber Beweglichkeiten feststellen. Wenngleich, so Mandelbaum, diese nichts am grundlegenden Festhalten an "certain basics of the traditional standards for womanly conduct" (ibid., 48) änderten.

Goodwin Raheja/ Grodzins Gold (1994, Kap. 6) beschreiben *pardah* als ambivalent und vielschichtig, Möglichkeiten und Freiheiten einräumend: "[...] descriptions of South Asian women reveal, purdah for them is not a monolithic prison but a subtle, fluid, and often highly manipulable bundle of practices and precepts." (ibid., 168f.)

Die Motivationen für *ṣijārat*, ebenso wie die Annäherung an den Heiligen sind so nicht eindimensional zu erklären, sind kombinierte Aktionen sozialer statusbezogener und individueller interessensbasierter Motive (s. Eickelman/ Piscatori 1990b, 6f).

## 2.4 sakraler Raum und sakrale Verortung

"[...] I suggest that understandings of saint shrines are incomplete unless they are conceptualized within a space which includes both the material and the imaginary." (Mittermaier 2008, 48)

Wie entsteht nun sakraler Raum, wie lässt er sich ausmachen?

Ein Wunder, welches Malik, ein ehemaliger Journalist und nunmehr Besitzer eines Gästehauses in Lahore, erzählte, hatte er selbst eines Tages erlebt. Er war in Sehwan, einen Film zu drehen. In der Stadt stehend, ich würde das ja auch zu sehen bekommen, denke man hier und da immer wieder hohe Häuser zu sehen, die über den Schrein hinauszuwachsen scheinen. Der Schrein stünde übrigens in der Mitte des Ortes. Fast im Kreis habe er sich ringsum gebildet. Man vermute den Schrein dessenthalb doch nicht aus allen Winkeln sehen zu können. Als er, Malik, sich aus der Stadt entfernte, von etwas außerhalb auf diese blickte, stand der Schrein tatsächlich erhoben, die goldene Kuppel *gumbad* mächtig über allen als wie hoch auch immer empfundenen Häusern thronend, sie überblickend, da. Dies sei doch wohl ein Wunder des Qalandar?

Was das oben beschriebene Wunder zum Ausdruck bringt, ist im Zusammenhang mit den folgenden Überlegungen von Bedeutung. Gezeigt wird ein Verständnis des über allem thronenden Qalandar, dessen Schrein alles rundherum überblickt, egal aus welchem Winkel man sich umzusehen beginnt. Denn wer sich Sehwan nähert, sei zuallererst mit der goldenen Kuppel des Heiligengrabes konfrontiert.



Abb.1 *gumbad*



Die Kuppel wird so zum Symbol für den Schutz, den der Qalandar der Stadt zuteil werden lässt, zum Zeichen und manifestierten Symbol, den Raum eben als materiell und imaginär aufspannend.

Um zunächst die dadurch entstehende und damit verbundene territoriale Grenze deutlicher zu zeigen, sei ein weiterer Fall angefügt. Sax (1993, 12) betont im Zusammenhang mit hinduistischen Pilgernden und deren Erzählungen und Erfahrungen, was besondere Qualitäten von Orten, Personen und Taten bewirkten. Dies umschreibt auch die differente Komponente sakralisierten Raums in Sehwan als eine Grenze, die diffus in religiöse Systeme eingeschrieben ist.

Als ich im Oktober 2010 zum ersten Mal feldforschend nach Sehwan kam, waren die schlimmsten Überschwemmungen, die Pakistan in diesem Sommer heimsuchten, bereits vorüber. Direkt um die Stadt blieben nur einige Lacken, vor allem aber ausgedehnte Zeltstädte, an denen auf weltliche Weise gut abzulesen war, welche politischen Großmächte gerade um das Land buhlten. Sehwan Sharif selbst jedenfalls war vom Wasser nur für einige Wochen eingekreist.

Mimi war ein Mädchen von 12 Jahren, eine gute Freundin und mich ergiebig Informierende. Sie verrichtete Arbeit in dem Haus, in welchem ich während meines zweiten Feldaufenthalts leben und schlafen durfte. Mimi erzählte mir, während sie mit Buntstiften ihre Qur`ān schule malte- des Schreibens und Lesens war sie noch nicht mächtig-: sie glaube nicht, dass hier in Sehwan eine Bombe gezündet werden könne. Auch bei der Flut habe es geheißen, dass das Wasser komme und jetzt sprächen die Leute eben von Bomben. Einem habe sie entgegnet, "*Bhā`ī, sunno!* (*Bruder, hör zu!*) bei der Flut haben alle gesagt, das Wasser tritt ein, doch nichts ist passiert, der Qalandar hat es aufgehalten und die Bomben können ihm auch nichts anhaben, er ist doch der Qalandar, er schützt und beschützt." Und überhaupt, "*Bakwās mat bolo!*" (*Red keinen Blödsinn/ Unsinn!*)

Die Gefahr von übergreifenden Fluten wird für ebenso unmöglich und realitätsfern bezeichnet und angesehen, wie etwaige terroristische Angriffe. Im sakralen Netzwerk bindet eben die erwähnte diffuse Grenze vieles ein. Hier gehört alles dem Qalandar, er gibt alles, ermöglicht und behütet, breitet sich über die Stadt als "sichere Insel".<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Zum Schutz, den Heilige über gewisse Räume, etwa in Nähe ihrer Gräber ausüben: Zayed 2008 (107- 109).

Ich hörte öfters, auch von Sicherheitsbeauftragten, wie Polizisten und anderen, dass man zwar angehalten sei zu untersuchen, was die Leute so bei sich trügen, sie seien pro forma auch zu durchsuchen. Aber um ehrlich zu sein, wenn es um Anschläge ging, war man sich einig,- das würde der Qalandar nicht zulassen. Er sei der *shebeshāh bādshāh*, der König aller Könige. "*Voh to qalandar hai!*" (Er ist doch der Qalandar!) Der über Allem Stehende, Wachende. Dies sei eben seine Stadt, er wäre an allen ihrer Orte. Weshalb sollte er hier, auf seinem Territorium Anschläge zulassen?<sup>29</sup> Die ganze Stadt sei *qalandar kā 'ilāqah*, des Qalandar Gebiet<sup>30</sup>. Er sehe hier alles, da sein Blick, *naẓar*, überall hingeworfen, auf alle Häuser gelegt werde.

Die Reichweite der Schutzfunktion wurde hier kurz anhand der ausbleibenden Fluten erklärt. Ich denke, dass dies, sowie die sichtbare Präsenz der goldenen Kuppel des Qalandar gut den täglich zu sehenden Raum andeuten, der als sakralisiert zu bezeichnen wäre. Dieser sozusagen gesehene Materialraum ist natürlich begrenzt und lässt sich so nicht einfach auf das Innere des Schreins beschränken. Ebenso wenig gilt dies für einen "imaginären Raum", den gefühlten "inneren", und nicht so sehr sichtbaren Raum.

Nun aber der Trennung des Gesehenen vom Empfundene folgend, bleibe ich beim Begriff der Imagination, die meines Erachtens allerdings die Grundlage jedes Realen zu bilden hat.

Dies spiegelt sich auch in einem der grundlegenden Begriffspaare sufistischen Denkens: *ẓāhir/bātin*. „**Zāhir**, das Äußere beschreibt das, was manifest ist. Das Sichtbare. Die Welt der ausgeformten Erscheinungen. Die Vielheit der Objekte oder die Welt, in der sich der stoffliche Körper bewegt und ernährt. Zāhir ist der *Realanteil*. **Bātin** beschreibt das Innenleben, das Nichtmanifeste oder auch das Verborgene und mit den äußeren Sinnen ungesehene. Zustände in Form von beziehungsgebundenen Emotionen sind Teil des Inneren. Es ist in den Möglichkeiten enthalten und vernetzt die Sinne dort, wo sie nicht zu existieren scheinen. Bātin ist der Imaginäranteil.“ (Fraunberger 2012, 103) Als Beispiel dieses inneren Aspekts können etwa Träume herangezogen werden.

Es wäre ein grober Fehler, das sei nachdrücklich erwähnt, imaginär mit unreal, nicht wirklich oder phantastisch gleichzusetzen. So könnten Träume sich materialisieren, im Bau von Schreinen oder Pilgerfahrten, ebenso wie sich visuell Manifestes in Träumen niederschlagen könne (Mittermaier 2008, 48- 52).

Sakraler Raum strukturiert sich eigentlich, und das wieder im Ideal, in allgemein gehaltenen Erzählungen und in der Empfindung, nicht an Uhren oder Straßenkarten, wenngleich die

---

<sup>29</sup> Als Ziel scheint Sehwan dennoch recht plausibel, studiert man allein die rezentere Anschlagsgeschichte in Pakistan.

<sup>30</sup> *'ilāqah* bedeutet weiters unter anderem: Region, Jurisdiktion, Zuständigkeitsbereich, Territorium, Angelegenheit

Erzählung über ihn sich meist genau dieser Mechanismen des Einfangens und Verständlich-/Lesbarmachens bedient.

Im Vorhof des Schreins steht etwa *gharī*, diese goldene, über einer kleinen Plattform hängende Metallplatte. Ruksana, eine *faqīrni*, erläuterte, dass es sich um *qalandar kā hāth*, die Hand des Qalandar handle, als das Zeichen seiner Anwesenheit. Die Hüter der *gharī* wechseln ihre Schichten nach vier Stunden. Ihre Aufgabe ist es, sie mit einem Holzknüppel zu schlagen. Sie sagen, man schlägt, wenn das Herz einen Wunsch trägt, - *agar dil ke murād hotā hai*, um *mannat*, ein Gelübde/ Gelöbnis, einen Wunsch oder damit einhergehenden Schwur zu tun, als dessen Zeichen *dhāge* (Wollfäden) oder auch Haare an die *gharī* gehängt werden. Weiters meinen sie, der erzeugte Klang gebe die Zeit des Qalandar vor.

Zusätzlich wird Zeit in vorgegebene Intervalle geteilt, die *gharī* um 4, 6, 10, 13, 16, 18, 22, 23 Uhr und zu *qā'im* geschlagen. Nicht überraschend, dass die von Pilgernden berichtete "Zeit des Heiligen" sich an der ebenfalls im Vorhof, direkt über dem Tor zum Schreininnenraum angebrachten digitalen Zeitanzeige orientiert, obwohl Erklärungen über die Klänge der *gharī* als Zeichen der Zeit des Qalandar sich keineswegs der digitalen Linearität unterwerfen, sondern den Klang dieser Art als vom Heiligen ausgehend verstehen. Der Klang des Wunsches, des Herzens, des Heiligen als imaginärer Klang, hörbar und dennoch im Zwischenbereichlichen, trifft hier die Uhr, als ein äußeres Zeichen des gleich anzuhörenden, dennoch nie selben Klanges. Die sakrale, da vom Qalandar ausgehende Zeit ist nicht die der linearen Uhr. Dennoch hört sie sich für ungeübte Ohren und wunschlose Herzen so an. Wenngleich, die Zeiteinteilung am Schrein sicher auch früher eine tägliche Funktion hatte, ähnlich der von Kirchenglocken.

Der ausstrahlende Sarg des Qalandar schafft sakralisierten Raum, Schwan wird zu einer beschützten Stadt, zu unter Einfluss des Heiligen stehendem Raum. Dieses Sakrale strukturiert die Stadt, beeinflusst sie maßgeblich. Dennoch scheint es unvorteilhaft im Verständnis von Heiligkeit, ihr einen gleichermaßen profanen Raum, die um die Stadt befindlichen Felder etwa, gegenüberzustellen, so eine Begrenzung schaffend. Dazu meinen Nas/ Jaffe: "[...]cities are not either profane or sacred, but profane and sacred[...]" (2009, 50). Der Funktion einer Stadt nachspürend, sind sie der Ansicht, dass eine Pilgerstadt ganz einfach einen heiligen Ort in sich zu beherbergen habe, um eine solche zu sein. (Nas/ Jaffe 2009, 50)

In Schwan gibt es einen großen, mächtigen Grabort, und viele kleinere auch, daneben, darunter oder durch den größten bewirkt, eine von vielen Eigenheiten (halte ich hier für passender als Funktionen) des Stadtraumes. An sakralisiertem Raum stellt sich die Frage des Darüber und Darunter, des Davor und Dahinter. "The idea of centrality can be modified to presume an

agreed hierarchy (or, indeed, hierarchies) of centres." (Eickelman/ Piscatori 1990b, 12) Da auch Peripherien demnach hierarchisch geordnet wären, sprechen sich Eickelman/ Piscatori für die Verwendung des Gedankens von Netzwerken, eher denn von Zentrum- Peripherie Modellen aus, die den vielfachen Verbindungen *dazwischen* Rechnung trügen. Auch Netzwerke beinhalten wichtigere und weniger bedeutende Knoten, sie sind somit nicht völlig ausgeglichen und symmetrisch in ihrer Ausformung. Dem Netzwerkgedanken verpflichtet, wären das Grab, bzw. der Schrein besonders bedeutend, besonders wichtig, besonders ausgeprägt, da über ebendieses die meisten Verbindungen innerhalb des Gebildes gezogen werden.

Der sakrale Raum Schwans ist fundamental der des Schreines, also auch des Heiligengrabs und den davon ausgehenden Erweiterungen, die sich großteils aus Bewegungen ergeben. "[...]sacred locality emerges in the more abstract sense of space, the structure and organization of a world apart. Here the notion of aura, or baraka, or charisma, becomes central as the principle of spatial organization." (Stauth/ Schielke 2008, 15)

Als solcher Sakralraum, ist er das Andere der Gesetzmäßigkeiten, die zu Arbeit, Armut, Schmutz und dessen Entfernung führen. Er ist aber auch erst durch diese "Gesetzmäßigkeiten" als sakral zu erkennen.

Reinheit und Unreinheit sind auch in Bezug auf Räume und Heiligkeit in Schwan von großer Bedeutung. Ich werde auf einige Aspekte dieses Komplexes in der weiteren Folge noch eingehen, etwa in Bezug auf Staub oder die Effektivität gewisser Handlungen am Grab. Kurz möchte ich nur erwähnen, dass genau hinter dem Schreingebäude eine Fläche besteht, die nicht anders als mit Müllhalde bezeichnet werden kann. Es riecht übel und Menschen entleeren dort sich und ihre Müllsäcke. An manchen Tagen beobachtete ich sich Spritzen setzende Herren. Rund um den Schrein sind Straßen und Gassen angelegt. Sie führen in Richtung Bazār, der Ausfallstraßen und der Altstadt. Nur über den erwähnten Bereich führt nichts als ein kleiner Weg über ein offenes Abflussgerinne und den Unrat.

"[...] space, in turn, emerges as a metaphor for a state of being [...]" (ibid., 16), was der Einführung des nach Stauth und Schielke "imaginary space" Genannten, gleichkommt. Dieser Imaginärraum vermag nur mit der ständig emanierenden Kraft und Beteiligung des Heiligen zu entstehen. Mittermaier (2008, 49) wiederum postuliert Schreine als Repräsentanten a- linearer Raumordnung, insofern, als sich mit der Entfernung vom Zentrum der *barakat* (Segen) des Grabes, diese selbst reduziere. So entstehe eine eher konzentrische Ordnung.

Sakraler Raum ist nicht ungebunden, aber er existiert *ideal* im Nicht- Endlichen. Daher rührt unter anderem auch seine Kraft, die sich im individuellen zeit- räumlichen Erleben durchaus als entgrenzt und als omnipotente Quelle für Hilfe und Beistand zeigt. Die Stadt wird geschützt, ebenso wie entfernter lebende Menschen, die sich devotional dem Heiligen hingeben, sich an ihn erinnern. Die Erzählung über den Qalandar und "seine Stadt" lässt aber auch einen Beginn vermuten, einen Akt der Sakralisierung, ab dem *barakat* oder auch das Charisma des Heiligen in der Erzählung begann zu wirken, sich verbreiten konnte,- nämlich genau dessen Ankunft.

Obwohl am Ort des Schreins bereits zuvor ein *Shiv lingam*<sup>31</sup> gestanden sein soll, Schwan eine lange Geschichte auch hinduistischer Prägung (von der aktiv heute kaum jemand etwas weiß oder wissen will!) hinter sich hält, gilt der Eintritt des Qalandar als Beginn: Darauf beziehen sich auch populäre Erzählungen, etwa über die Beendigung der Schreckensherrschaft des hinduistischen Königs Djerbat Rājā. Oder auch die Geschichte, nach welcher der Qalandar als Zeichen an den Herrscher, der ihm eine bis zum Rand mit Milch gefüllte Schale als unzweideutige Metapher gesandt hatte, eine Rosenblüte auf ebenjene legte. Die Rosenblüte, symbolisch höchst aufgeladen und in der mystischen Tradition verankert, bewies nun, dass auch für ihn in der Stadt noch Platz war. Solche Erzählungen der Ankunft markieren den Startpunkt der Sakralisierung, also des heiligen Wirkens, das die Nachkommen der Heiligen fortsetzen. Eine Transformation begann stattzufinden, die den *jungal*, die Wildnis also (ein oftmals in Gesprächen verwendetes Wort, um den Zustand in der Stadt vor der Ankunft des Qalandar zu umreißen) vertrieb<sup>32</sup>: jenen Zustand der zuvor an diesem Orte geherrscht haben soll. "I have argued, that the charisma of a holy man is objectified and thus proved through its inscription in space. The saint who has travelled beyond space (*la- maqam*) on the Sufi path, and beyond the boundaries of Islam, has in doing so inscribed his charisma on the new place (*maqam*) he has founded, and this very act of inscription constitutes the ultimate proof that he is, indeed, a saint." (Werbner 2003, 53) Es sind so die Aktionen des Heiligen die seine charismatischen Eigenschaften an Plätzen weiterwirken lassen, sie selbst, die sakralisieren.

Der springende Punkt scheint: Sakraler Raum emaniert vom Grab ausgehend, in enger Verbindung mit der Geschichte des Heiligen, ist aber nicht allein auf den Grabraum beschränkbar. Ebenso wird er über Erfahrungen der Pilgernden wie der Anwohnenden geformt und erlebt. Auch über Träume können sich Aspekte des sakralen Raums erweitern oder gar in einer solchen Erweiterung leben. "Dreams can be thought of as space because dreamers move in and *through* dreams. Through dreams, furthermore, the dreamer's spirit can travel into the *barzakab*, a realm located between the human and the Divine, in which the spirits of the living

<sup>31</sup> anikonische Repräsentation Shivas

<sup>32</sup> Auch Gottschalk (2003, 184- 185) erwähnt diese Zähmungstropen.

and the dead melt." (Mittermaier 2008, 50) Als islamisch wird der sakrale Raum in jedem Fall wahrgenommen, als in Zusammenhang mit der Ka'bah und in Aushandlungen mit anderen Zentren des (schiiitischen und/ oder sunnitischen) Islam stehend. Er ist jedenfalls in einer "verwirklichten Erzählung", die einige Aktionen, statt nur einer "Idealversion" des Heiligen als omnipotent, besieht, nicht unbegrenzt. So wird er, wie etwa anhand der Grenzziehung und Grenzwartung der Sayyid- Mädchen gezeigt, auch aufgrund von Bewegung sichtbar.

## 2.5 Exkurs: *barẖakh*

### 2.5.1 *barẖakh* als ein relationales Konzept

Im Qur`ān kommt die Bezeichnung *barẖakh* an drei Stellen vor. Zwei Mal definiert es eine Grenze zwischen Wasser<sup>33</sup>, einmal bezeichnet es die Schranke zwischen den Lebenden und den Toten<sup>34</sup>. In diesen Kontexten wird allerdings mehr bezeichnet als einfach ein begrenzender Zustand. Vor allem islamische Mystiker begaben sich auf die Suche nach dem Zustand und dem *barẖakh*, das eng mit dem Einen, dem Sein, also *wujūd* verbunden ist.

Titus Burckhardt meint, *barẖakh* wäre ein exzellentes Beispiel für "the double meaning of symbols" "According to interpretations well-known in Sufism, the two seas symbolize respectively Quiddity [Wesen] and the Qualities, or, according to other interpretations, the non-manifested and the manifested, the formless and the formal, immediate knowledge and theoretical knowledge, etc. In short the two seas can represent two more or less exalted, but always consecutive, degrees in the hierarchy of Being (*wujūd*)." (Burckhardt 1979) Die angesprochenen Meere sind das salzige und bittere, sowie das frische und trinkbare qur`ānische Meer, deren Zusammenfluss auch Moses (Qur 18:60) suchte. Im Sinne des *barẖakh* wäre nun allerdings zwischen diesem salzigen und süßen Wasser zwar eine Grenze. Dennoch behalte die Schranke auch bei Ineinanderfließen ihr Gesicht, so gingen die gegensätzlichen Partikel nicht ineinander auf, sie behielten ihre Qualitäten. Das Dazwischen sei *barẖakh*. Es ist ein Konzept der Grenze selbst, einer trennenden Linie, die allerdings eben nicht die strenge Funktion einer zwei Seiten Auseinanderhaltenden erfüllt, sondern vielmehr mit zwei Gesichtern auf alle Seiten sieht. *barẖakh* verhält sich als Mittler, als Zwischenbereich, der eine Relation zwischen Allah und der Welt schafft (Bashier 2004, 11; angemerkt sei noch die Ähnlichkeit zu Leach 1978, 102-104)

---

<sup>33</sup> Qur 25:53, und Qur 55:19-20

<sup>34</sup> Qur 23:99-100

Bei Ibn al- 'Arabi<sup>35</sup> nimmt *barzakb* die Form eines Konzepts der Einheit an. "This one reality, which brings the manifest and the nonmanifest together while keeping them apart, is the reality of the barzakh." (Bashier 2004, 91) *barzakb* selbst ist somit einerseits ein trennender Faktor. Die Getrennten erhalten allerdings erst durch seine differenzierende Wirkung ihre Form. Schön zur Veranschaulichung dieses Gedankens funktioniert das Beispiel eines perfekt polierten Spiegels, dessen Wiedergabe eines Menschen ihn die Oberfläche des rückwerfenden Mediums vergessen lässt (ibid., 90). *Barzakb* trennt so nicht nur, sondern eint. "The worlds, Ibn al- 'Arabi tells us, are no more than two- the absent and the witnessed. But often he changes his standpoint and speaks of three worlds, because any two things are separated by a *barzakb* that is neither the one nor the other. Cosmically, the *barzakb* that separates the absent world from the witnessed world is called "the world of imagination"." (Chittick 1998, xxviii) (Hierbei handelt es sich um einen ähnlichen vermeintlichen Trennungsprozess, der in Bezug auf das Problem wissenschaftlichen und religiösen Raums angedeutet wurde.)

## 2.5.2 Möglichkeitsraum und Imagination, Verhältnisse- *wujūd*

*barzakb* ist ein relationales Konzept, aufgrund dessen Formen entspringen können, welches Möglichkeiten aufnimmt. "In the same way, the possible things are like shapes in possibility. The divine self-disclosure imparts *wujūd* to the possible things. The mirror imparts shapes to them. Then angel, substance, body, and accident become manifest, but possibility remains itself. It does not leave its own reality." (Chittick 1998 , 15f., der Ibn 'Arabi zitiert)

Die Möglichkeit wird mit der Formwerdung nicht vernichtet, nicht entleert, sie bleibt sie selbst. Ein Beispiel zur Erläuterung sei Qur 18:60- 82. Hier wird durch Moses Treffen mit Khizr<sup>36</sup> erläutert, was das Wissen um kreative Imagination sein möge.

Moses, auf der Suche nach "*majma' a-l-bahrain*", dem Zusammenfluss der beiden Meere, übersieht den Ort, vergisst aber auch seinen Fisch dort und kehrt deswegen mit seinem Diener wieder um. Der Fisch hatte seinen Weg in die Meere bereits gefunden. "Und so fanden sie einen Unserer Diener, dem Wir Unsere Barmherzigkeit gegeben und Unser Wissen gelehrt hatten." (Qur 18: 65) Moses will mit diesem Diener, in der Qur`ānexegese meist als Khizr identifiziert, gehen, der ihm sagt, dass er es nicht mit ihm aushalten werde. Nichtsdestotrotz bittet Mose

<sup>35</sup> Dessen *wahdat al-wujūd* ist das vorherrschende Prinzip süd- asiatischen Sufismus, die Welt als Allahs Schöpfung als "Einheit des Seins" zu sehen (Robinson 2002, 41; 228f.).

*An jedem Ort und zu jeder Zeit erblickte ich nur Allahs Existenz  
In jeder Richtung, jeder Gasse erblickte ich die Existenz all seiner Manifestationen.  
Dieselbe Einheit, denselben Überfluß und wieder aus dem Überfluß dieselbe Einheit,  
aber in ihren Unterschieden sah ich Seinen Befehl;* (Barecho 2010, 71)

<sup>36</sup> Khadir oder Khidar; Ich verwende hier den in Pakistan gebräuchlichen Begriff Khizr, Khwājā Khizr. Er ist ein Prophet, unsterblich, ein Führer der Menschen und wird „der Grüne“ genannt.

unter dem Hinweis standhaft bleiben und sich dem Befehl seines Führers nicht widersetzen zu wollen, um Mitnahme. Nach drei für Moses unverständlichen Ereignissen trennen sich die Wege der beiden wieder und Khizr erklärt, was hinter seinen Aktionen, ein Schiff guter Leute sinken zu lassen, dann einen jungen Mann zu morden und schließlich eine niedergebrochene Mauer unentgeltlich wieder aufzubauen, tatsächlich stehe. Jedes der Ereignisse hat einen paradoxen (Bashier 2004, 62f.) Hinter-Grund. Das Boot war verfolgt worden, der junge Mann ungläubig und könnte seinen Eltern daher Kummer bereiten, unter der Mauer befand sich ein Schatz den die beiden verwaisten Besitzer des Grundstücks erst zur Volljährigkeit finden sollten. "Ich tat (all) dies nicht nach eigenem Ermessen. Dies ist denn die Deutung dessen, was du nicht geduldig ertragen konntest." (Qur 18: 82)

Khizr wird als Leiter der Heiligen, als Verborgener, als Führer gelesen. "He [Ibn al-'Arabī] explains that [...] Realizers in the knowledge of Khadir<sup>37</sup> [...] possess knowledge through Imagination (*al-ḥayāl*). This knowledge is rooted in the World of Imagination (*'alam al-ḥayāl*), which is the root of the spiritual and corporeal worlds and the Barzakh within which the worlds are brought together although, at the same time, they are kept apart. Hence,[...] the World of Imagination must not be described in terms of either/or (this world or that world), but rather in terms of neither/nor or both/and. Rational thinkers consider it impossible that a thing should be characterized by opposite attributes, but Ibn al-'Arabī insists that it is in the unlimited power of Imagination to synthesize extreme opposites." (ibid., 61)

Dies *barẓakh* soll nun ein analytisches Hintergrundinstrument der Arbeit sein, welches den Zustand des Heiligen Lāl Shabāz Qalandar erläutern mag, andererseits den Raum zwischen Pilgernden und ihm selbst, in weiterer und direkter Folge Allah, dessen formgebende Namen seine "self- disclosures" auf Erden, die die Basis des Prozesses bilden. Drittens lässt *barẓakh* auch eine Komponente von Raum als allumfassende Prädisposition, als Voraussetzung und Wirkung, Sein, Existenz,- *wujūd* zu, die in den Überlegungen zum sakralen Raum Schwans ganz konkret Form annimmt.

Aufgrund dieser Basis bezeichne ich auch den Schrein- Raum als *Möglichkeitsraum*.

## 2.6 Patronanz als mächtige Heiligkeit

Der zuvor so genannte Imaginärraum lässt sich allerdings auch als "Herrschaftsraum", *'ilāqah*, als Zuständigkeitsbereich, ein Raum innerhalb dessen die Autorität des Heiligen wirkt, erfassen.

---

<sup>37</sup> meint Khizr



Damit kehre ich wieder in die Niederungen des Äußeren, Sichtbaren, des *ẓāhir*, des Manifesten, zurück. Diese "Autorität des Heiligen" führte in manchen Fällen zu klar belebten geographischen Grenzen. "The appearance of these shrines<sup>38</sup> shows that a certain tract of the Punjab had become identified with Baba Farid's *wilaya*, or spiritual kingdom, which to his devotees was perceived as having specific geographical boundaries." (Eaton 2003, 268) So werde religiöse Autorität in räumlichen Termini ähnlich gedacht und ausgeübt wie politische Autorität. Eaton beschreibt hier die Perioden vor Ankunft der Briten. Einerseits hätte es massive höfische Unterstützung für den Schrein gegeben, andererseits wäre dadurch auch das Ansehen des Schreins gewachsen. Er fungierte nicht nur als religiös, sondern hielt auch ökonomische, soziale, wie politische Funktionen inne. (ibid., 263f.)

Wichtig für die heutige und von mir untersuchte Situation in Sehwan und für den imaginären Raum ist vor allem dessen Ausbreitung. Diese wird, wie im Fall des Baba Farid etwa im 14. Jahrhundert durch den Historiker festgestellte spirituelle Königreiche fassbar.

Ausgehend von der Idee dem Grabe innerer *barakat*, die sich ausbreitet, sich an mitunter weit entfernte Orte festsetzen mag, lässt sich der umkreiste und durchwegte Raum öffnen. Deutlich wird das etwa bei Betrachtung von durch den Heiligen bewirkten Träumen, in denen sein Ruf laut und deutlich wird, oder im Fall seiner Reisen, die ihn "überall" hinzuführen vermögen.

Direkte Interzession gibt es zwar eher am Grab, da hier seine Kraft besonders wirkungsvoll ins "Zentrum" gerückt strahlt. Dennoch ist die Kraft des Heiligen durchaus nicht an diesen einen Ort festgemacht, zieht ihre Kreise innerhalb einer Dynamik aus Punktuelltem, Örtlichem und den Erinnerungen der Glaubenden, wodurch Grenzen faktisch aufgeweicht werden.<sup>39</sup> Hierzu, nur um die konstruierte weltliche Autorität des sakralen (Herrschafts-)Raums darzustellen, sei eine Begebenheit angefügt, die diese Dynamiken andeuten soll.

Warial Shāh, der Großvaters und Vorgänger des Erzählenden und derzeitigen *sajjāda nashin* Mehdi Reza Shāh Sabzwari (der mir auch diese Version der Geschichte mitteilte) soll im Spiel einen befreundeten Sayyid erschossen haben, nachdem die beiden übereingekommen waren, einen Diener mit der Waffe zu erschrecken. Eine Kugel verblieb im Magazin und traf den Freund. Um der Blutrache zu entkommen, flüchtete sich Warial Shāh in eine Polizeistation. Da

---

<sup>38</sup> Erinnerungsschreine, die lokal entstanden, in Verbindung mit einem Hauptschrein; (hier der Baba Farids in Pakpattan Sharif, Punjab; Anm.)

<sup>39</sup> Die ungeteilte Autorität über Welten und All liegt bei Allah und die Menschen folgen seinem direkten Wort, das der letzte Prophet Mohammad in Form des Qurʾān übermitteln durfte. Heilige in diesem System, auch sufistische, sind Mittler zwischen Gott und den Menschen, sie führen in beide Richtungen. "Their barakat or spiritual charisma began to adhere to their burial place, making their dargahs [royaler Hof, Schrein] into special access to religious intercession [...]" (Ansari 1992, 23)

nun, so Mehdi Shāh, alle Sayyid- Familien der Umgebung gegen den Großvater aussagten, aus Feindschaft, Neid und diversen anderen niederen Motiven, wurde aus einem Unfall Mord und Warial Shāh angeklagt.

Am Tag vor dem Spruch, für den Angeklagten schien alles aussichtslos,- ein unbestechlicher Richter (noch dazu Hindu) saß dem Gericht vor, trommelte die Ehefrau des Warial Shāh ihre weiblichen Verwandten zusammen und setzte sich mit ihnen vor die verschlossenen Tore des Schreins um zu beten. Plötzlich rief eine von ihnen auf und man fragte sie weshalb. So sagte sie, einen Falken (*shabbāz*) aus dem plötzlich offenen Tor fliegen gesehen zu haben. Warial Shāhs Ehefrau meinte, damit sei ihre Arbeit getan und sie sollten nach Hause zurückkehren. Dieser *shabbāz* spielt offensichtlich auf den Mittelnamen des Lāl Shabbāz Qalandar an.

Am nächsten Tag, im Gericht zu Larkana, saßen alle in Erwartung. Als es zum Urteil kam, wartete ein überraschender Freispruch für den Mord, nur ein Schuldspruch für unerlaubtes Tragen einer Waffe wurde verkündet. Die Haftstrafe saß Warial Shāh in Hyderabad zur Hälfte ab.

Jahre später kam heraus, Warial Shāh war längst gestorben, der Richter nach Indien emigriert, weshalb dieser auf des Mordes nicht schuldig plädierte. Dem Richter war nach dem Vorkommnis auch Korruption vorgeworfen worden, da, zumindest in dieser Version der Geschichte, *alle* von einem Schuldspruch überzeugt gewesen seien. Nun stellte sich heraus, dass der Richter nach Sehwan gefahren war, wo alle den *sajjada nashin* für unschuldig hielten, er selbst allein aufgrund dessen das Urteil aber noch nicht ändern konnte.

Am Tag vor dem Urteil sei er einige Male aus dem Schlaf erwacht, er dachte, jemand hätte ihn getreten. Er wechselte das Zimmer, denn niemand war anwesend gewesen. Wieder wurde er wach gestoßen und da sah der Richter eine imposante Figur, einen Mann mit nicht zu langem nicht zu kurzem Bart,- ansehnlich war er, und ohne seine Lippen zu bewegen sprach er, dass der Richter mit seinen Kindern nicht spielen solle. Diese Figur wurde vom Richter als der Heilige selbst erkannt und war ausschlaggebend für die legitime Änderung des festgeschriebenen Urteils.

Derart können die weltlichen Auswirkungen des Heiligen und seiner "übergegangenen" realen Autorität sein, dass sie gleichzeitig auch die Position einzelner Familien legitimieren. Vor allem in dieser Erzählung wird die direkte Legitimierung durch den und Nähe der Familie Sabzwari zum Qalandar hervorgehoben. Einerseits ruft eine Gruppe von Frauen den Heiligen. Als sie einen Falken (*shabbāz*) erblicken, erachten sie ihre Rufe für erhört. In derselben Nacht besucht einer als Qalandar identifizierter den Richter, um ihn zu warnen. All dies findet innerhalb der *wilāyat* des Heiligen statt.

Das ist auch, was- in einem rezenten Beispiel mit einem lebenden *pīr* im Blick, Pnina Werbner ins Zentrum der Untersuchung von Raum im sufischen Kontext rückt, nämlich "the relations between three dimensions of sociality: power, spirituality and religious organisation." (2003, 50). So können die Verquickungen religiöser und politischer Autorität selbst post mortem im Setting Pakistans nicht leichtfertig als gebrochen bezeichnet werden. In diesem Sinn ist "[...] the Islamic concept of *wilāya*, or the "realm" of a Sufi saint" (Bellamy 2011, 217) nicht eindeutig unpolitisch, sondern ebenso an weltliche Autorität gebunden, wie die strukturelle Gewalt sich an ihm, dem Heiligen orientiert. Dies soll auch im nächsten Abschnitt, der sich mit der Geschaffenheit des Materiellen in Sehwan beschäftigt, deutlich werden.

"Above the authority of mundane rulers there is ordained a hierarchy of those with supernatural powers, perpetually watchful over the welfare of all the regions of the world. The lowest rank of these, the *abdals* ('substitutes') are also *walis* ('friends [of God]'); through the Arabic trilateral root *walia*, a conceit is pursued and elaborated, identifying *walaya* or *wilaya* (Divine 'friendship') with *wilaya* (Persian *wilayat*, 'governance'), which comes to be used for spiritual jurisdiction over a specific territory." (Digby 2010, 126) Ansari (1992) etwa zeichnet sehr genau die auch während der britischen Kolonialherrschaft gestärkten Bünde zwischen religiösen und politischen Machthabern und deren Einfluss auf gesellschaftliche Prozesse nach.<sup>40</sup>

## 2.7 Materialien der sakral(isierten) Stadt

Ganz real können vom Grab des Qalandar zu allen anderen hier begraben liegenden Heiligen natürlich auch Wege gezogen werden. Sie werden ja auch gegangen. So ergeben sich der Struktur dieser Stadt folgend, und der Ausrichtung im modernen Sehwan vom Zentrum des heiligen Grabes ausgehend, wiederum durchwegte Kreise. An allen Ecken steht ein Pfeiler zum Schutz, assoziierte Heilige und die Wirkungsstätten des Qalandar, an denen er Wunder vollbrachte oder sich zurückzog. Zu diesem Ausblick, diesen zwischen dem Schrein und anderen Gräbern oder bedeutenden/ bedeuteten Orten bestehenden Linien, lässt sich einerseits über Geschichten vordringen, die das eine und das andere etwa hagiographisch verbinden. Andererseits lassen sich auch im Umkreis Sehwan selbst Beispiele finden, die den nur *relativ* offenen und vernetzten Charakter dieses Sakralraums, der territorial gebunden (etwa in Bezug auf *barakat* am Grab),

---

<sup>40</sup> Ein rezent Beispiel für das aktuelle Ineinandergreifen spiritueller und politischer Macht und Autorität bietet der Tod 7. Pīr Pagaro, Shāh Mardan Shāh. Teile Sindhs waren danach in öffentlicher Trauer, wie sich aus der Schlagzeile: *Sindh shuts down to mourn Pir Pagara* (s. Dawn1) erkennen lässt. Seine politischen Aktivitäten stehen in der Tradition seiner Vorgänger (s. dazu Ansari 1992, Kap.3 und Kap.6; Telegraph1). Sein Nachfolger auf dem Stuhl, also der 8. Pīr Pagaro und im Vorsitz seiner Partei (der PML-F, Pakistan Muslim League-Functional) wurde sein ältester Sohn Rājā Sā'in (s. dazu Tribune1 und Dawn2).

aber different (anders, weil wirksam entgegen der Alltags- Norm) ist, illustrieren.

Etwas südlich der Stadt liegt Yaktambi/ Chautambi, eine auf einem Hügel liegende von vier Säulen begrenzte Plattform. Manche erzählen, dies sei der Ort gewesen, an dem der Qalandar ausgeharrt haben soll, bis zum möglichen Eintritt in die Stadt.



Abb.2 Chautambi

Andere meinen schlicht, hier sei er gesessen, um Audienz zu halten, umgeben von seinen *fuqara*<sup>41</sup>. Frembgen (2008b, 125) gibt an, "Von hier aus soll Lal Schahbas Qalandar in Gestalt eines Falken in den Pandschab geflogen sein." Inmitten des Rondeaux ist eine erhöhte Plattform errichtet, auf ihr eine '*alam*, ein Teppich und ein Schälchen für "Spenden". Siebenmal gelte es, um die Plattform zu gehen, um Wünsche in Erfüllung gehen zu lassen.

Unter dem Hügel sieht man in Richtung der Stadt schauend, einen Fels, zum Teil weiß getüncht. Durch den Fels bis zur Erde erkennbar sind die Abdrücke der Hinterläufe von 'Alis Pferd sowie seines Schwertes. Oben am Fels knien Pilgernde vor den Abdrücken der Vorderläufe, sie niemals berührend und beten. Natürlich steht oben auch ein Wächter, der die Richtungen, bei Bedarf auch die Geschichte des Ortes erklärt, und der weiters auf eine kleine Spendenbox hinweist.

---

<sup>41</sup> Plural von *faqir*.



Abb.3 *qadam pak*, Hufabdrücke des Pferdes von 'Alī

Das Gebet findet in Richtung des Schreins statt, die goldene Kuppel und einen Teil des Gebäudes direkt vor Augen. Am rechten Eck des Felsens, etwas neben den Abdrücken, steht auch eine '*alam*.

Zwischen diesem Felsen und dem Hügel finden sich Haufen, die einseitig mit Steinen bedeckt sind. Sie dienen zum Steinwurf gegen den Teufel/ Shaytān. Man erklärte mir auf diesen Haufen seien bei Beendigung der *ziyarat* drei Steine zu werfen. Ein *faqir* erwähnte bei einem meiner Besuche, dass es sich bei Shaytān, dem Vermeintlichen, um Djerbat Rājā handle. Er erklärte dies unter tunlichster Vermeidung des bösen Hindukönigs Namen<sup>42</sup>, der zur Zeit der Ankunft des Qalandar in Sehwan geherrscht haben soll.

In Bezug auf den existierenden sakralen a- linearen Raum lässt sich nun zweierlei feststellen.

Dass erstens der Qalandar in der lokalen Geographie zwar verortet, immer auch vernetzt und verbunden mit den historischen Zentren und zentralen Figuren wie Geschichten des Islam bleibt.

So wird nicht nur der Heilige zu einer a-lokalen, ja, globalen Person, sondern auch seine Präsenz und der daraus emanierende Raum unter gleichzeitiger "Lokalisierung" der großen Orte und Geschichten der islamischen Historie. Es findet somit eine Expansion unter gleichzeitiger

<sup>42</sup> Shaytān: kann innen sitzen und als außen verstanden werden; in der Mystik meist ein "innerer Teufel"

räumlicher Kondensierung statt. Zweitens findet das Gebet über die Fußabdrücke des Pferdes zum Qalandar gerichtet statt. So unterstreicht es die interzessierende, die vermittelnde Fähigkeit und Rolle des Heiligen. Gleichzeitig wird das Gebet durch ein verortetes/ örtliches Zeichen schiitischen Islams, gleichermaßen unter Rückbesinnung, gestützt.

Nie funktioniert sakraler Raum somit unabhängig, als solitärer Punkt. Immer in Abhängigkeit, Vernetzung, global und a- linear. So könne die *hajj* als Modell für alle anderen islamischen Pilgerschaften betrachtet werden, was sich in diesem Fall etwa an der Steinigung des Shaytān markant in Erinnerung ruft (Werbner 1998, 97).

### 2.7.1 geplanter/ geschaffener Raum oder Geschichte des Ortes

Sowohl Imaginärraum, als auch Materialraum, also, "gesehener Raum", das Manifeste, sind verbunden mit etwas, das ich hier erschaffener, geplanter Raum nennen möchte, der dem direkten auch politischen Eingriff der Moderne und Post-Moderne immer unterworfen ist. Das Erschaffene ist auch manifest. Ich meine damit in diesem Kontext aber das Erschaffene als aus äußeren und inneren Gründen bewirkt.

Sehwan ist eine sehr alte Stadt, sie hat viele, und die verschiedensten Herrschaften erlebt. Selbst Überreste des 4. Jhdt. vor Christus bis zum 18. Jahrhundert, etwa keramischer Art, lassen sich im *purānā qilā*, dem alten Fort Sehwan finden (Collinet 2008). Sehwan war eine buddhistische, hinduistische und islamische/ islamisierte Stadt. Das sollte für die weiteren Ausführungen in aller Kürze mitbedacht werden.

#### 2.7.1.1 gewachsen gegen gewollt: *sattar haẓār*<sup>43</sup> *buzurg*

Natürlich waren auch vor dem Qalandar bereits Heilige in Sehwan. Welche genau ist umstritten und variiert je nach Auskunftsperson. Dem Tod des Qalandar folgend, soll sich um den Ort seines Grabes jedenfalls ein großer Friedhof gebildet haben.

In Folge der von Ayub Khān<sup>44</sup> angeordneten Eingliederung des Schreins ins Auqāf änderte sich nicht nur die Zuständigkeit um das Grab und die weltliche Herrschaft über den Schrein, sondern nach und nach auch dessen Umgebung. Zulfikar 'Alī Bhutto, vormals Premierminister Pakistans hatte, so erzählte Irshad, eine Informantin, den Befehl gegeben, den Platz um den Schrein zu säubern.<sup>45</sup> Damals war der (viel kleinere) Schrein des Qalandar umgeben von einem riesigen Friedhof, auf dem Tausende Heilige begraben gelegen wären. *sattar haẓār* von ihnen gäbe es

---

<sup>43</sup> 70 000

<sup>44</sup> 1. Militärdiktator Pakistans und dessen Präsident von 1958 bis 1969.

<sup>45</sup> "Bhutto was particularly interested in strengthening his own ties to his Sindhi roots, bringing Sind into greater prominence, linking the interests of the nation with those of Sind, and using the shrine of Lāl Shabbāz Qalandar as an object of national pride." (Pratt Ewing 1997, 288, Fn6).

überhaupt in Schwan. Als mit den Umgrabungsarbeiten begonnen wurde, hätte man ganze Leichenteile gefunden,- fleischlos. Aber Arme, Köpfe, Beine, Rücken waren im Ganzen da, - unter der Erde. Die Teile seien einfach eingesammelt und eingepackt, dann in den Fluss geworfen worden. Irshad erinnert mich sofort auch an die Erhängung Bhuttos, die- so meint sie- "daraufhin, danach" (*iske ba'd*) stattfand. Es wäre eine Schande gewesen, den Friedhof zu zerstören!

Nur die wichtigsten Gräber (die, welche nicht die Pläne zur Modernisierung und Erweiterung des Geländes störten) sind um den Qalandar also geblieben, in seinem Vorhof und ein kleiner Friedhof, welcher nicht den Auqāf gebäuden weichen musste, dahinter.

Der neue Schrein steht somit auf alten Gräbern. Gleichzeitig findet eine reversierte Version der Geschichte Schwans nach der Ankunft des Qalandar statt, indem seine Umdrehung teils wiederholt wird, nur um ihm Ehre zu erweisen.<sup>46</sup> Personenbezogen wird nun nicht Djerbat Rājā aus dem Amt getrieben, sondern versucht, die Kraft des Qalandar über die äußere Erscheinung seines Hauses zu potenzieren.

Wie schön auch immer der neue Schrein ist, eine gewisse Unruhe und Skepsis bezüglich der dort zuvor begraben Gelegenen bleibt bestehen und vermag mitunter auch recht weltliche Geschehnisse zu erleuchten.

#### 2.7.1.2 Die Politik und das Ansehen des Heiligen: neuer Schrein und *sonā darwāzāb*

Die PPP unter Zulfikar 'Alī dann Benazir Bhutto schien Schwan sehr verbunden gewesen zu sein. Unter ihnen wurden die Restrukturierungen des Schreins und der Stadt begonnen. Unter der Tochter Bhutto wurde der alte Schrein abgetragen und ein neuer und größerer errichtet. Oft wird mir erzählt, dass Benazir Bhutto den Schrein neu erbauen ließ und im selben Atemzug angefügt, dass sie eine gute Frau gewesen sei, weil sie für die Sindhis/ für den Sindh gearbeitet hatte.

Ein neues Eingangstor führt nun von Süden über einen weiträumigen Vorplatz in den Schrein (s. Abb. 6). Dort ist auch ein vom persischen Shāh, Muhammad Reza Pahlavi geschenktes Tor, das "goldene Tor" (*sonā darwāzāb*) eingebaut (s. Abb.7). Es wird nicht geöffnet, außer für besonders wichtige Gäste des Schreins. (für einen kurzen geschichtlichen Abriss zum Schrein: Boivin 2005, 315-318) Entgegen den Anmerkungen Boivins (ibid., FN14), das goldene Tor erfülle in keiner Weise religiöse Funktionen, muss angemerkt werden, dass sich unter der Vielzahl an Pilgernden durchaus Menschen finden, die am hinter einem Gitter gut gesicherten Tor beten, *dhāge* ((Woll)Fäden) binden und Geld spenden. Nicht umsonst steht direkt davor eine der grünen mit

---

<sup>46</sup> Zur Legende der *ulfa sheher* (umgedrehte Stadt), die bis zum Schrein gelegen sein soll, somit ganz "Alt- Schwan" über sich hat: 4. Kapitel.

Geldschlitzen versehenen Metallboxen, wie sie auch im Schrein aufzufinden sind, sowie ein oder zwei Mitarbeiter des Auqāf, die zur Berührung des Tors etc. auffordern. Die *sonā darwāzāh* selbst wird nur für hohe und wichtige Pilgernde wie etwa Politiker geöffnet. Die offizielle Behörde besetzt so von sich aus Teile, die zunächst jeder lokalen sakralen Wichtigkeit entbehren. Da das Tor jedenfalls nah genug am Grab und Teil des Schreins ist, kann es als ein besonderer Teil des Ganzen (des Komplexes) schnell in eine *barakātische* und essentielle Verbindung zum Heiligen gebracht werden. Einmal erklärte mir gar eine Pilgerin und ihr Mann, dass dies Tor vom Qalandar selbst gefertigt worden sei, -gewöhnlicher schon die Anmerkung, "*yeh darwāzāh qalandar kā hai!*" (dieses Tor gehört dem Qalandar!). Weiters sei noch die direkte schiitische Verbindung, die Identitätsstiftende, mit dem Iran, dem Herzen des heutigen schiitischen Gedankenreichs erwähnt, die materialisiert dasteht: als goldenes Tor.



Abb.4 Kühlschrank, Benazir und *jhūle lāl*

Der Neubau des Schreins steigerte die Popularität der Familie Bhutto unter den Bewohnern Schwans sicherlich.<sup>47</sup> Das Geld für den Bau solle direkt vom Qalandar gegeben worden sein, so erklärt man mir. Eigentlich schon von den *murīd* desselben. Die Leute spendeten viel, viel Geld, da sie es dem Qalandar "schön machen wollen" und weil sie danken. In weiterer Folge allerdings

<sup>47</sup> Die Bhuttos haben auch einen ständigen Platz auf der Südseite des Schreins, wo große Plakate der PPP angebracht sind. Bei meinem ersten Besuch war Benazir zu sehen, beim zweiten Zulfikar 'Alī. Alle anderen Funktionäre waren ungleich kleiner gedruckt.



ließe *der Heilige* die Verwendung des Gelds für verschiedene Zwecke zu ("*qalandar ne to sab kuch dia!*"- es ist doch der Qalander der alles gab). "As a perpetual giver he cannot take. The unilateral nature of gifting would be compromised if he took of what was given him. God is the ultimate source of both food and life, which flow from him downwards into the world of ephemeral creations. Sacrifice is a tribute to God just as *nazrana*<sup>48</sup> is a tribute to the saint. The offerings or tributes are meritorious acts of respect, but neither God nor the saint needs the gifts offered them. Need implies a lack and hence imperfection." (Werbner 1998, 107) Dass der Qalandar die ihm von *murid* gespendeten Gelder weitergibt, um sich ein neues Haus bauen zu lassen, folgt diesem Gedanken. So verteilen Heilige ständig weiter.

Der Neubau wäre auch der Größe dieses "größten Heiligen"<sup>49</sup> angemessen und ließe ihn im richtigen Licht erscheinen. Noch mehr Leute würden nun angezogen werden zu kommen und ihn zu besuchen. Klar korrespondiert Größe und Mächtigkeit des Gebäudes mit dem Respekt, der dem Heiligen wieder entgegengebracht wird und mit seiner Anziehungskraft. Nicht umsonst erwähnt Green (2006, xv), dass die Entwicklung starker Kraft der Heiligen post mortem auch eng mit dem Bau und der Pflege von Mausoleen beziehungsweise Schreinen zusammenhänge.



Abb.5 neuer, südlicher Schreinvorplatz mit PPP Artefakt

<sup>48</sup> von *naẓr* Geschenk, (Opfer)Gabe, *naẓrānah* (Geschenk an Höhergestellte, lit.)

<sup>49</sup> Zwei seiner Anrufungen *shehenshāh* (Kaiser, Herrscher) und *bādschāh* (der Höchste, Herrscher, Souverän) bezeichnen dies.

### 2.7.1.3 Pläne für den Qalandar

Eine Geschichte des Ausblicks erzählen viele meiner Informierenden, die nahe des Schreins wohnen. Sie tragen die Hoffnung in sich, dass der Schrein noch größer und heller erstrahle, orientieren sich an angeblichen weiteren Umbauplänen der Regierung, die, will man dem Dargestellten glauben, ein neues Schwan errichten will. Nach dem Vorbild Mashhads, des nächsten wichtigen schiitischen Pilgerorts, solle die Umgebung des Schreins nach dem Vorbild des Mausoleums von Imām Reza gestaltet werden.

Leute, die ihre Häuser nahe des Schreins hätten, eigentlich gehe es aber um einen Radius von um die 100 Meter, sollten gegen Zahlung eines fixen Quadratmeterpreises (angeblich 7000 rps.) ihre Häuser, die vor allem die ältere Stadt ausmachen, verlassen. Alles, was in diesem Umkreis steht, solle niedergerissen und durch Vorplatz, Gärten und vier Ausfallstraßen ersetzt werden. Ein Herr rechnete mir vor, dass er die Ablöse, welche sich nach den von ihm bewohnten Quadratmetern richtete, von *paintālis lākh* (4,5 Mio.) rps., auf die Bank legen wolle, um vom "interest" zu leben, der monatlich etwa 30 *haẓār* rps. (30 000 rps.: das sind etwa 250 Euro) ausmachen würde. Um einen Teil des Geldes könnte er sich immer noch ein schönes neues Haus kaufen.

Allgemein wird auf meine Fragen, ob der Qalandar wohl wolle, dass seine ganze Umgebung umgegraben und begradigt werde, dass die Altstadt seines Ortes zerstört würde, und überhaupt, ob man nicht denke, dass diese alten umliegenden Havelis und Häuser, die wenigen übrig gebliebenen Nicht- Zementbauten, die einer anderen Epoche entsprangen, zu schützen seien, mit ähnlichen Argumenten geantwortet: Mit dem Willen der Regierung und der Bezahlung als Erhalt von finanziellen Gegenleistungen und damit, dass in Schwan überhaupt nichts ohne den Willen des Heiligen (*marẓī*: Wille, Freude, Wahl, Zustimmung) geschehe. *Alles geschehe ohnehin nur mit der Zustimmung des Qalandar, sonst nicht!*

Einzig die Bibīs der Familie Sayyid Lakyardi<sup>50</sup>, die ihr ganzes Leben im Haus neben dem Schrein zugebracht hatten, können sich nicht vorstellen irgendwohin anders zu ziehen, sich räumlich vom Qalandar zu entfernen.

Pragmatisch meinen sie, wohl von den Umbauplänen der Regierung gehört zu haben, aber an deren Umsetzung nicht ganz zu glauben. Die Regierung habe ja auch gemeint, zunächst einmal den Schrein selbst fertig zu renovieren, dann die Umgebung in Angriff zu nehmen. Überhaupt könnten sie von hier, aus ihrem Haveli, nicht einfach so weg. Die Legitimation der Lakyardis als "die wahren" Nachfolger des Heiligen zieht nicht unerhebliche Stützung aus der Nähe des Hauses zum Schrein.

---

<sup>50</sup> Ihre Rolle behandle ich noch näher im 4. Kapitel.



Abb.6 Eingang zum Vorhof des Schreins, dahinter das Haveli der Familie Sayyid Lakyari

Die Wände des Wohnzimmers sind mit einigen Bildern behängt, unter anderem mit dem Grab des Qalandar. Über der Tür zu den Privatgemächern der Bibīs hängt noch ein riesiges offenes *ta'wīẓ* (Talisman, Amulett) zum Schutz des Hauses. In ihm ist ein Plan des Gebäudes enthalten. Über allem steht *yā 'alī madad*<sup>51</sup>. Auf diese Weise könnten keine bösemeinenden Geister oder *djinn* das solcherart gut abgeschirmte Haus betreten. Die jüngste der im Haus wohnenden Bibīs erklärt, dass das *ta'wīẓ* den Qalandar allerdings nicht abhalte. Das Haveli ist daher Anknüpfungspunkt, der Qalandar ist hier "zu Gast", er "geht aus und ein". Dies einer unter mehreren Legitimierungsnarrativen, die die Präeminenz dieser Familie erzählen.

Jene also, die stark von der auch räumlichen Nähe zum Schrein profitieren, namentlich Sayyid-Familien, die ihre Legitimation und Position einerseits aus der Geschichte, aber auch aus aktuellen räumlichen Begebenheiten ziehen, würden sich ablehnend bis skeptisch, unwillig oder unvermögend zeigen, ihre Häuser aufzugeben.

Wichtig sei, dass der Stadt natürlich alle alten Geschichten eingeschrieben sind, auch wenn sie verdeckt wurden. Hindus etwa, tauchen mittlerweile in der Erzählung um den Ort und in ihm selbst nur marginal oder am Rande auf, wenngleich sie bis ins vorige Jahrhundert einen Großteil der Einwohner stellten. Dennoch ist von ihnen nicht mehr viel übrig geblieben. Fast ausgelöscht

<sup>51</sup> Ob *'Alī hilf*: Unter Schiiten in Sehwan gebräuchlich auch als Gruß, auf den „*maulā 'alī madad* (*Maulā 'Alī hilf*) zu antworten ist.

scheint äußerlich ihre frühere Gegenwart zu sein. Das verschwundene *lingam*, das angeblich in den 60ern in den Indus geworfen wurde, und das Fehlen von Tempeln im Stadtbild mögen Hinweise darauf sein. Der heilige Ort ist nun unumwunden muslimisch. Shivaitische Akzente wurden vergessen oder verdrängt. Die Darstellung des geplanten oder geschaffenen Raums der Stadt soll vorerst als erster Hinweis auf einen Aspekt von Geschaffenheit des Qalandar, seines Kults und seiner Geschichte dienen.

Geplanter Raum ist geschaffener Raum. Wer ihn jedoch schafft, zu welchen Zwecken und warum, scheint nicht gänzlich eindeutig. Einerseits könnte mit Errichten politisch motivierter Prachtbauten, ganz unheilig, Stimmungskapital geschaffen werden. Andererseits funktioniert der Bau eines Schreins wie dem des Qalandar nicht ohne dessen Zustimmung.

Jeder Teil des Schreins kann besondere Funktion und Be-Deutung erlangen. Auch neu hinzugefügte Teile, wie am Beispiel der *sonā darwāzāh* gezeigt, können sich in das Netz einfügen, müssen dies aber nicht für alle auf die gleiche Weise tun.

Eine feine Linie unterscheidet zwischen Geschäft und Hingabe (*devotion*). In jedem Fall lenkt die Anwesenheit des Heiligen auch die Schaffung und Planung, weil diese ständig in seinem Namen erfolgt ("*qalandar ke nām mē*"), wirkt der imaginäre Raum, der nicht offen *ersichtlich* ist, in die Manifestation seines Hauses.

Der Imaginärraum ist ein transzendierender Raum, der, etwa in Verbindung der muslimischen Geschichte mit dem Heiligen von Sehwan nach Mekka und Medina, den "Müttern" dieses Raums fließt. Territorien erweitern sich, Grenzen transzendieren, auch jenseits der Erde.

Man muss solcherart verschiedene Räume ohne Ausschluss der anderen benennen,- den sakralen Schreinraum, Sehwan *in* Pakistan etwa. Ebenso macht die Schia neue Räume auf, etwa wenn *wilāyat* auch in Zusammenhang mit dem Wirken schiitischer Paradigmen gedacht wird.<sup>52</sup> Die Existenz eines dieser Räume, spricht nicht offeneren, weitläufigeren Räumen die Existenz ab, vielmehr bedingt sie alle anderen und alle anderen sie. Geschaffen wird er auch durch den sozial schaffenden Akt der Bewegung um das Grab, zu ihm, und von ihm weg. Sakraler Raum ist offen, nicht geschlossen und durchlässig/ permeabel, ein Interaktionsraum auch, im Sinne des *barzakh*, das imaginäre und materialisierte Aspekte, innen und außen inkludiert, so der Brückenmetapher Leachs (1978, 102) recht nahe kommt.

Abschließend sei erwähnt, dass der Raum (auch im Sinne *wilāyat*) des Heiligen, sich nicht

---

<sup>52</sup> Ein weiterer Grenzfall, eine Besetzung fast, sind die zumindest in der Nacht zu Freitag regelmäßig stattfindenden *mātam* (wörtlich: Trauer; rituelles Schlagen des eigenen Körpers als Zeichen von Trauer in Erinnerung an Imām Hussain und die Ereignisse in Karbala) Züge. Einmal wurde sogar die Schließung des Schreins um Stunden verschoben, ohne dass neue Pilgernde allerdings eintreten durften, da drei Züge von Herren in *mātam* im Vorhof des Schreins standen, sich dem Grab langsamst nähernd.

unverrückbaren Grenzen unterwirft und erweitert werden kann. Er ist aber nicht unbegrenzt, scheint für sich in ihm Befindende nur so zu sein. Sobald etwa des Qalandar *murīd* fünf Kerzen und eine für den Heiligen entzündet, gilt jener als gehuldigt. In Lahore war ebendas Freitagnacht gängige Praxis einer mir bekannten Familie und sie erklärte mir, dass so der Qalandar wüsste, dass das angrenzende Haus "seines" sei. Manchmal käme er so auch vorbei. Das bedeutet eine Erweiterung des ohnehin vom Qalandar belegten Raums um seinen Schrein um einige tausend Kilometer. Der Schutz legt sich so auf ein für den Heiligen offenes Haus, - nicht automatisch aber auf das Nachbargebäude.

Ebenso fungieren Bilder, etwa vom Schrein mitgenommene, als visuelle Transmitter und Öffner von Verbindungen, die einerseits die Erinnerung auch nach Rückkehr von Sehwan ins eigene Haus stärken, andererseits auch eine *räumliche* Achse, eine Linie oder einen Kanal im sakralen Netzwerk aufmachen. Dasselbe gilt allgemeiner für Souvenirs, die Pilgernde oft als Abschluss der *ziyarat* am Bazār erstehen. "It is through these objects that pilgrims make the experience endure in time. One can even transmit the experience to others. [...] So objects are the aid for reminiscence, for making one`s house a sacred place and for making the experience last." (Shahanshahi 2009, 16) Gleichzeitig, bedenkt man von den Pilgernden auch in ihren Häusern ständig wieder benutzte Formeln, wie "*qalandar kā ghar*" - des Qalandar Haus, weiss der Heilige auch, dass er in ebendiesem willkommen ist. Die Bewohner wiederum, die sich immer wieder seiner entsinnen, können sich seines Schutzes sicher sein.

So ist auch eine der ersten Handlungen von nach Hause zurückkehrenden Pilgernden, ihre Verwandten zu sich zu rufen oder sie zu besuchen, um Geschenke oder vom Grab Mitgebrachtes zu verteilen. Freunde in Lahore, die gerade aus Sehwan zurückgekehrt waren, gaben an ihre näheren Verwandten Kilos von *niāz*<sup>53</sup> aus und banden allen Anwesenden *dhāge* des Qalandar um. So schufen sie eine, da die Fäden ums Handgelenk gebunden getragen werden, auch sichtbare Verbindung der Nicht- Mitgekommenen zum Heiligen.

Ebenso kann die Mobiltelefonie beitragen, den direkt den Sarg umgebenden Raum zu erweitern. Etwa, wenn ein am Schrein sitzender *faqīr* per Telefon Gebete von Glaubenden an den Qalandar leitet und daraufhin in seinem Namen Ratschläge erteilt.

Ich versuchte, sakralen Raum als gesehen, geplant/ geschaffen, gefühlt, erzählt, be- und erlebt zu beschreiben. Ebenso sollte eine imaginäre Komponente des Manifesten, wie angemerkt, nicht aus dem Möglichkeitsraum, dem Verhandlungs- und Aktionsraum des Heiligen ausgespart werden.

---

<sup>53</sup> Darbringung, Gabe in sakralem Kontext,- im Namen Allāhs oder des Qalandar.

### 3. Im Zentrum des Schreins

Innerhalb des in Kapitel 1 umrissenen Möglichkeitsraums steht nun die Grabstätte aus der ständig *barakat*, eine immer präsente Wolke, tritt. Hier soll es nun um dieses Grab als ein Objekt gehen, als etwas Geschaffenes auch, das dennoch selbstredend lebendig ist.

Man könnte meinen, es handle sich um eigenartige Gepflogenheiten, an einem jahrhundertealten Grab, das doch runderneuert wurde zu stehen und dem Geist eines Toten nachzuspüren. Dass der Tote allerdings nicht tot ist, wurde nun ja hinlänglich erklärt.

Meine ersten Gedanken am Grab jedenfalls drehten sich um die tatsächlich vorhandene Betonhülle, welche um das Grab im Zuge der Neubauarbeiten des Schreins unzweifelhaft gestülpt worden sein musste. Wo liegt der Qalandar eigentlich? Wie viele Meter unter dem heutigen Niveau?

Gleich hinter dem Schrein, am Beginn des Bazār, liegt das Grab eines Heiligen, welches von einem sympathischen *faqīr* betreut wird, der einige Katzen hinter einem Vorhang gleich neben dem Grab fütterte und umsorgte. Das war im Herbst 2010. Bereits im Frühsommer 2011 gab sich ein ganz anderes Bild. Das Grab und seine Hülle, zuvor mit Postern der Imāme und von Heiligen, Kalligraphien und mit Glitzerwerk austapeziert, dunkel und in rot und smaragdgrün gehalten, in öligen Farben dahinflackernd, war unverkennbar auch eine Art privater und persönlicher Raum des *faqīr*. Nun war statt des alten Gebäudes, ein neues aus Beton erbaut (ermöglicht durch einen Spender), die Graberrhöhung um einige Meter angehoben worden. Klare Farben, abwaschbar, praktisch, der traditionellen pakistanischen Postmoderne entsprechend verpflichtet und radikal anders. Um eine Entwicklung von historischen und ideologisch imaginierten Diskursen über Religion, hier über Heiligkeit und Heilige verstehen zu können, ist es wichtig, auch von materiell übermittelten Begebenheiten und Traditionen auszugehen, von Formen etwa (Stauth/ Schielke 2008, 13) Nicht unähnlich mag es dem Grab des Qalandar ergangen sein. Sein Körper dürfte sich wohl ebenfalls einige Meter unter Tage finden, suchte man nach ihm. Das allerdings stört niemanden. Dinge ändern sich erstens und die Präsenz des Heiligen ist spürbar, aktiv und daher vorhanden, weswegen er auch am markierten Ort begraben sein muss.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Zur „Platzwahl“ von Gräbern und den damit einhergehenden Implikationen, s.: Frembgen (1998); Mittermaier (2008); Zayed (2008)

### 3.1 Exkurs: *barzakb* im Schrein

"Und hinter ihnen ist eine Schranke (*barzakb*) bis zu dem Tage, an dem sie auferweckt werden."  
(Qur 23: 100)

Im qur`ānischen Verständnis ist nun *barzakb* eine Schranke, weniger Raum als Linie, die trennt, eine Grenze zwischen Lebenden und Toten, die am jüngsten Tag aufgeht. "In sum, the Qur`ānic *al- barzakb* probably formed an eschatological barrier preventing the dead sleepers from returning to earth. Such a conception implies that the dead are separated from the living in the dimensions of both space and time." (Halevi 2007, 204) Halevi zeichnet die Verschiebungen und Änderungen der Bedeutung und des Inhalts, beziehungsweise der Reichweite des Konzepts *barzakb* vom qur`ānischen zum post- qur`ānischen, *hadith* geprägten und mystischen Verständnis. Die zugrunde liegenden Fragen von Seele, Knochen, Geist und Körper sind hier nicht allzu wichtig, weshalb ich mich auf die Öffnung eines Raumes *barzakb* konzentriere. Es bleibe, soviel sei angemerkt, in der post- qur`ānischen Phase die persönliche Identität, statt fragmentiert zu werden, bis zur Auferstehung im Körper (ibid., 211), wohingegen in qur`ānischer Weltsicht, eine ferne Barriere zwischen dieser Welt und dem Danach bestehe, die Knochen und Seele voneinander halte (ibid., 215). "This change in the location of spirit would coincide with a change in the location of *al- barzakb*." (ibid., 215). *barzakb* expandiert, breitet und weitet sich aus und wird zu einem Raum, erlangt eigenen Status, eine mittlere Position, nicht mehr eine Grenze beschreibend aus einem dualistischen Bild von hier und dort, also Diesseits und Jenseits entspringend.

Der entstandene Raum nähert sich immer mehr dem Grab. *Barzakb* wird mit dem Grab identifiziert, die Verbindung von diesseitiger Welt und dem Danach gelangt zum Grab. So ist ein Grenz- Raum entstanden, "[...] the corpse and its spirit would dwell jointly, between death and the resurrection, in *al-barzakb*." (ibid., 226) Dementsprechend kann natürlich durch Rituale, Gebet u.ä. der "begeisterte/ begeistete" Körper beeinflusst werden: etwa durch die sich am Grab treffende Familie, Gemeinschaft oder aber durch die Nähe zu einem am selben Friedhof begraben liegenden Heiligen.

Natürlich garantiert alles Gutgemeinte nicht den gewünschten Effekt, da schlussendlich immer noch Allah wirkt und richtet, dennoch wurde versucht die Toten zu beeinflussen, *für sie* zu beten, ohne etwas für sich selbst zu erwarten, wie etwa am Grab von Heiligen (ibid., 226f.). Einige sunnitische Pathān am Grab in Schwan etwa betonten, dass sie am Grab überhaupt nur in Form eines *für* den Qalandar interzessierenden Gebets zu Gott beteten: ein Gebet für einen Mann als *buzurg*, dessen Leben besonders redlich gewesen war.

### 3.2 *dargah*<sup>55</sup>

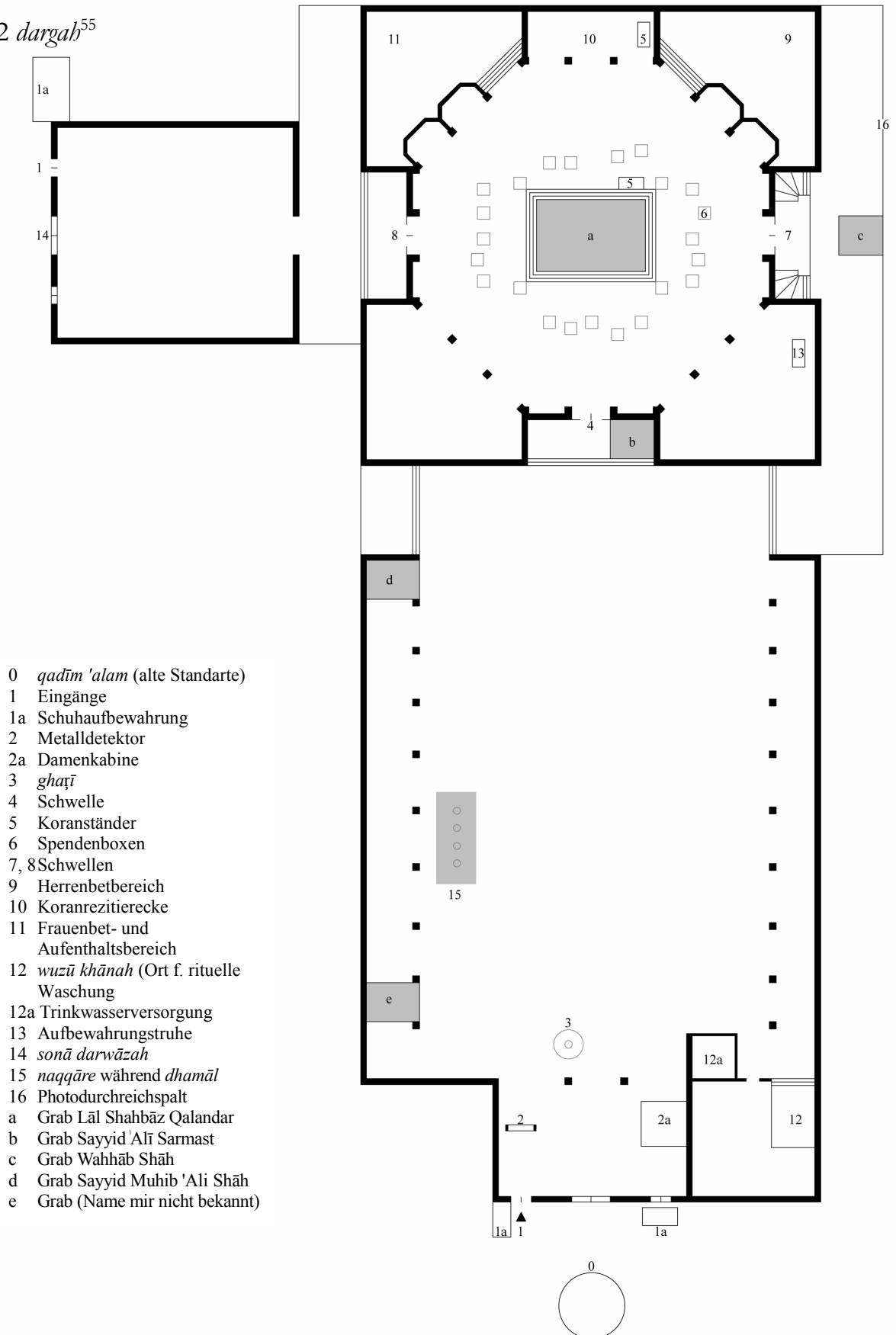


Abb.7 schematischer Grundriss des Schreins (nicht maßstabsgetreu)

<sup>55</sup> royaler Hof, Schrein;



Wie gelangen nun Pilgernde in die *dargah*?

Zunächst das Eintreten. Ein langsam gelenktes, bedächtiges, vielleicht ziel- und schnurgerades sich Einfinden,- das ist, was alle der Pilgernden tun. Je nach Mensch, Mann/ Frau, jung/ alt, Einwohnende/ Fremde, um nur einige Unterscheider, Marker zu benennen, ergibt sich ein neuer, einzelner, vielversprechender Blick und Schritt. Es entstehen gewiss Episoden des Einfindens, des Einnehmens.

Erstens treten die Pilgernden ein (1)<sup>56</sup>, in den Vorhof des Qalandar, wo sie im Regelfall von Polizisten in Empfang genommen werden. Je nach Tageszeit warten ein bis drei von ihnen am Eingang. Die Herren werden von diesen direkt vor dem gerade nach dem Eingang platzierten Metalldetektor (2) ausharrenden Polizisten in Empfang genommen, durch den Detektor geschickt, manchmal mit einem Metalldetektierstab abgetastet. Zu besonderen Zeiten werden auch Taschen kontrolliert. Frauen werden in einer eigenen Kabine (2a) abgetastet.

Zunächst kommen Pilgernde an der *gharī* (3) vorbei und werden aufgefordert diese zu schlagen. Die Wege durch den Hof sind zunächst meist gerade, wenngleich sich auch immer Leute einfach draußen aufhalten, in Gruppen oder für sich sitzend, essend oder ruhend.

Um in den Innenraum des Schreins zu gelangen, gilt es eine mit silbernem Metallbeschlag verzierte und ummantelte Schwelle (4) zu übertreten. Ihre Ummantelung zieht sich an Stellen, die besonders von den über die Schwelle Tretenden in Anspruch genommen werden, langsam abgenutzt zurück. Die Schwelle zum Schrein beschreibt einiges, nicht nur den unteren Abschluss des Tores. Die Schwelle ist ein Marker für die Eintretenden. Ob männlich oder weiblich, lässt sich an der Art der Überquerung auch eine Formel für die Benutzung des Ortes ablesen. Da gibt es Menschen, die selbst bei oftmaligem Überqueren der Schwelle, nach täglich einigen Gelegenheiten, ganz versunken und devot einen bewussten und bestimmten Übergang zulassen, den Innenraum so einer sie selbst bindenden Heiligkeit bestimmen. Es gibt die im Innenraum und darum Arbeitenden, die die Schwelle wie eine Bürotüre überqueren, junge Männer vor allem, die sich lässig des Ortes bemächtigen.

Jeder Pilgernde schafft sich Raum durch Bewegung und Handlung, bringt sich in Beziehung zum Grab, ordnet sich so auch ein. Gewisse Erfahrungswelten können für manche der Pilgernden nie erschlossen werden, weil sie etwa Frauen sind, nicht aber zu gewissen Zeitpunkten den Schrein selbst betreten dürfen; oder Männer, die nie längeren Zutritt zum Frauenabteil (11), der so genannten Moschee für Frauen, erhalten. Andererseits gibt es Menschen, manche der *fuqarā*, mir fielen vor allem Frauen auf, die sich bewusst gegen manche

---

<sup>56</sup> Die Ziffern beziehen sich auf Abb. 6.

Praktiken stellen. Sie argumentieren etwa mit der Reinheit des Heiligen und ihrer eigenen Unreinheit. Manche nehmen aus diesen Gründen Abstand davon, den Grabinnenraum zu betreten.



Abb.8 am Schrein



Abb.9 am Schrein

*Ein Herr betritt den Schrein, er berührt den Türstock, dann küsst er seine Hand während ein Anderer den Schrein gerade rückwärtsgehend, die Hände gefaltet, verlässt.*

*Vor dem Türchen (östlich) im Gitter am Grab bilden sich Wülste; einer nach dem anderen streckt die Arme aus, um das Grab zu berühren; dann variiert die Bewegung, - manche küssen einfach ihre Hand, andere streichen sich übers Gesicht.*

*Eine dicke Frau verteilt Kuchen, - alle die zwei Stück ergattern sind glücklich.*

*Eine Frau läuft durch den halben Schrein, um ein blaues Plastiksackerl an sich zu nehmen.*

*Rechts werden im Sitzen Photos betrachtet und dann bezahlt.*

*Hinter mir schlafen zwei Herren.*

*Die Photographen schleichen auf und ab am Grab.*

*Eine Familie wird vor dem Kopfende mit dem Rücken zum Grab in betender Haltung abgelichtet.*

*Eine Mutter streicht nach der Berührung des gulu band über das Gesicht ihres Sohnes.*

*Eine Dame fegt mit ihrem kleinen Handbesen dem Boden, immer den Häufchen zu, wo Dattelkerne und Rosenblüten liegen.*

*Vor mir hält ein Herr, der sich die Brust schlägt, - "yā 'alī maula, yā hussain" (mātām).*

*Das obere Türchen zum Grab wird geöffnet und Berge von chaddar/ chādar (Decke oder Tuch klein/größer) entfernt und weggetragen.*

*Einzelne Herren beten im Betraum der Männer (9).*

*Nun ist das Türchen wieder zu und ein Arbeiter holt händeweise Rosenblüten heraus, sie an Pilgernde zu verteilen, - sonst wartet er auf an den Heiligen zu übergebende chaddar, Rosen...*

*Ein Kleinkind beginnt, als es hochgehoben wird, zu brüllen, nach der Berührung eines chaddar vom Grab darf es wieder krabbeln.*

*Zwei Frauen, deren burqa hinten vom Kopf hängt, und zwei Frauen, deren dūpaṭṭe um ihre Schultern liegen kommen in den Schrein. Sobald sie vor dem Grab stehen, bedecken sie ihr Haar und setzen sich dann direkt in den Frauenbereich.*

*Vor mir sitzt ein qanwāl<sup>57</sup>, beginnt zu singen; nach einigen Minuten endet er "nāre haydari" und ein Chor schallt zurück "yā 'alī"*

*Ein Polizist vertreibt einige Kinder mit seinem gezückten Stock aus dem Schrein (es sind immer wieder dieselben Spiele; die Kinder wollen dhāge verkaufen, der Polizist sucht das zu verhindern).*

*„dham mast qalandar<sup>58</sup>“ murmelt ein faqīr;*

*Ein Herr füllt eine 2l Pet-Flasche mit über gulu band geflossenem Wasser. Er benützt den unter dem Stein am Gitter hängenden Trichter.*

---

<sup>57</sup> Der qanwāl Singende.

<sup>58</sup> Atem des berauschten Qalandar

*Im Innenkreis staut es sich, nur wenige gehen die äußere Runde; einige Herren beten gemeinsam am Kopfende stehend.*

*Neben mir sitzt eine Frau mit Kindern, - alle paar Minuten kommt ihr Mann und bringt ihnen Rosenblüten.*

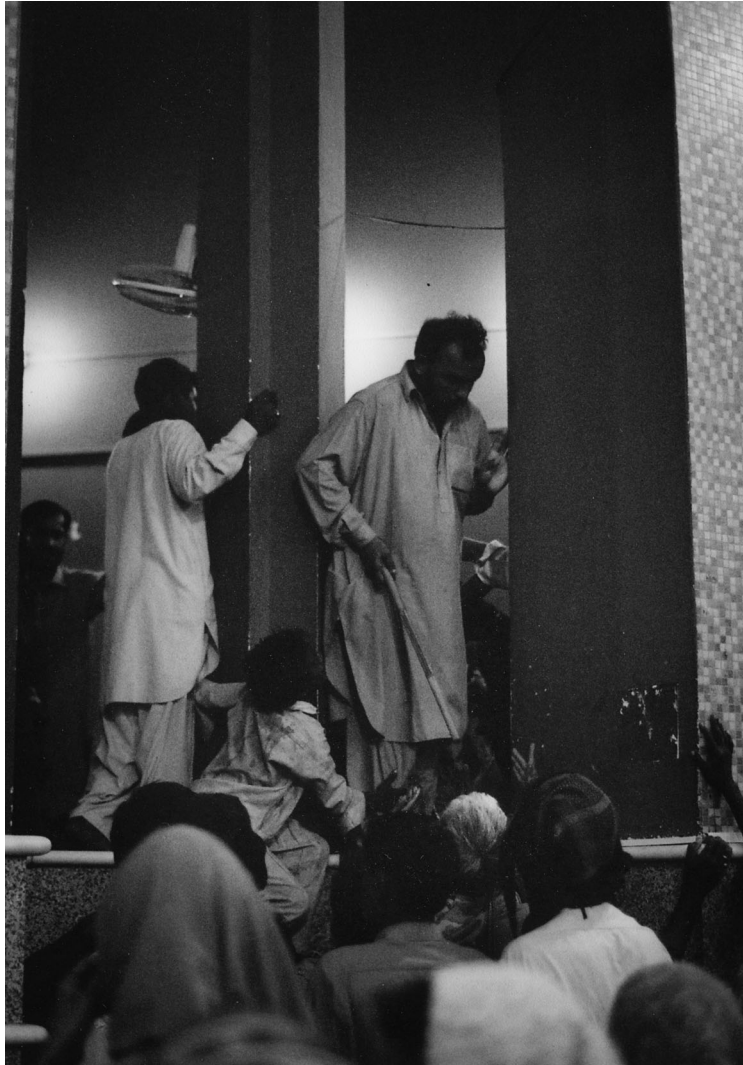


Abb.10 *niāz* wird im Betraum für Herren verteilt.

*Niāz wird in Form weißer Zuckerkügelchen verteilt und um die Verteilende entsteht ein Gerangel. Bald wirft diese genervt den Rest ihres Sackerls in die Luft und die Umstehenden versuchen so schnell und so viel wie möglich vom Boden aufzulesen. Die Wege der das Grab Umkreisenden ändern sich so etwas.*

*"nāre haydari---yā 'alī"*

*Ein faqīr berührt mit seinem Stock die Köpfe der Sitzenden, "'alī 'alī mast, 'alī 'alī mast, mast qalandar, jhūle lāf<sup>59</sup>"*

*Vier fuqarā treten, die Schwelle berührend von der Seite der sonā darwāzāh (14) ein, bleiben vor den Füßen, einander mit Mobiltelefonen photographierend, stehen. Dann umrunden sie den Sarg einige Male, immer zu*

<sup>59</sup> Bezeichnung für den Heiligen, die rote Wiege bedeutet; also als Anrufung in etwa: Du dich wiegender Roter!

*Füßen und am Kopf stehen bleibend, sich verbeugend. Nach einigen Umrundungen gehen sie zum Qur`ānstander(5), das Regal und eine Qur`ān Ausgabe zu küssen und zu berühren. Sie beten gemeinsam zum Qalandar gerichtet, strecken die Arme empor. Hinter ihnen bildet sich eine Versammlung; eine Frau hängt sich an den ersten der faqīr an, der sich nicht beirren lässt. Seine Hände wirft er einige Male in die Luft, dann gegen seine Brust und ruft "mast! mast! mast! dhamā dham mast qalandar"; auch die anderen werfen ihre Arme in die Luft; er zeigt zum Grab, lächelt, dann setzen sie sich gemeinsam in einiger Entfernung nieder.*

*Einige Frauen rezitieren den Koran, andere sitzen, vor sich hin murmelnd daneben.*

*Am Fußende steht eine junge Frau, mit der Rechten hält sie einen der Gitterstäbe. Die linke Hand streicht über einen anderen,- sie weint und schmiegt sich ans Gitter; ihre Begleiterinnen wollen sie zum Sitzen bewegen, doch sie wehrt sich; zwei Männer stehen daneben, halten ihre Hände für einige Zeit aufs Grab, um dann Augen und Mund zu berühren; am Kopfende versucht ein Arbeiter, die Pilgernden zum Grab des Wabbāb Shāh (c) zu bewegen.*

*Arbeiter kommen mit Hämmern ans Grab, die von Pilgernden im Zuge eines Mannats an dessen Gitter angebrachten Schlösser zu entfernen, was eine Bekannte neben mir fürchterlich ärgert. Wie könnten die Arbeiter nur so penetrant in den kommunikativen Akt zwischen Pilgernden und Heiligen eingreifen?*

*Im Frauenbeträum schlafen einige Damen: eine betet beim nishān, im Eck essen andere und unterhalten sich; nur die Füße dürfen nicht auf den Qalandar gerichtet sein, das ist wichtig.*

*Eine Frau beginnt am Grab Saltos und Brücken zu schlagen. Plötzlich verlagert sich der Fokus vom Schrein auf die Frau; selbst die Polizisten und Photographen sehen ihr zu. Sobald sie sich wieder beruhigt, setzen sich die Umstehenden, der Korridor wird aufgelassen und die Bewegungen um den Sarg wieder aufgenommen. Die Frau kauert ihren Kopf auf die Stufe vor dem Grab.*

*Eine Gruppe legt chādar auf das Grab. Nach einigen Minuten werden sie ihnen wieder gereicht.*

*Zwei Damen und ein Herr gehen gedankenverloren und telefonierend über die Schwelle und im Uhrzeigersinn beim nächsten Ausgang wieder hinaus.*

Es gibt mannigfaltige Möglichkeiten der Benutzung des Grabs und natürlich kann dieser Ausschnitt nur ein Hinweis sein.

Auf der westlichen Seite des Grabes sind an der Schreinwand grob drei Unterteilungen geschaffen. In der Mitte ein Bereich für Herren, den Qur`ān zu rezitieren (10) und in den jeweiligen Ecken, erhöht und über Stufen zu begehen ein Betbereich für Herren (9) und einer für Damen (11). Sonst ist der Raum eigentlich von allen jederzeit benutzbar, nur direkt hinter dem Grab auf eben derselben westlichen Seite, wird ein Bereich für Frauen frei gehalten. Je nach Aufseher wird dieser Bereich reiner weiblich oder gemischer gelassen. Jedenfalls wird vor allem in den frühen Morgenstunden, nach der Öffnung, Wert darauf gelegt, Frauen Raum zu geben.

Der Raum um den Schrein ist in zwei Kreise geteilt, einen inneren wie äußeren und wird von einem Kreis von Spendenboxen (6) getrennt. Die Aufteilung folgt bis auf die erwähnten Ausnahmen einer Art "informeller" Geschlechterteilung, nicht einer offiziellen. Es gibt keine Wegweiser oder Zeichen, die anzeigen, was erlaubt und was verboten ist. Nach eingehenden Beobachtungen ergeben sich dennoch täglich ähnliche Muster, da gewisse Herren wie Damen ihre Stammplätze haben, sich erfahrungsgemäß bei starker Frequentierung des Schreins der Frauenbereich bis über die Ecken ausdehnt. Der Rest des Schreins ist vor allem von Herren und Familien besetzt, selten von Frauen allein. Ebenso verhält es sich übrigens im Vorhof des Schreins, dessen Ungeteiltheit nur für das *dhamaḷ*<sup>60</sup> aufgehoben wird. Dann wird durch Seile ein Mittelgang geschaffen und dadurch auch zwei Bereiche für Männer und Frauen.

Die meisten Pilgernden setzen sich für eine Weile, beten oder lesen Koranexzerpte. Ihren Besuch schließen sie mit der Berührung des Grabs ab. Für viele Menschen ist der Schrein aber auch eine Art Wohnzimmer, das ganz einfach besessen wird.



Abb.11 Blick von oben auf den spärlich besuchten Schrein

---

<sup>60</sup> Devotionaler und ritueller Tanz am Schrein (s. Kapitel 4.5)

### 3.3 Objekte am Grab

#### 3.3.1 '*alam*

Zur linken Schulter des Qalandar, am Eck ist eine '*alam* angebracht, mit diversen Fähnlein und Stoffteilen, chaddar beknüpft. Angeblich war es die Standarte, die Imām Hussain selbst zu Karbala in der Hand gehalten hat. '*alam* besteht gewöhnlich aus einem Stiel und einem oberen Teil (*pandjab*: geöffnete Hand), der eine Handfläche mit fünf Fingern darstellt. Hier ist allerdings nur der Stiel erhalten. Sie ist nicht für alle von Wichtigkeit. Aber für alle schiitischen Pilgernden, die öfter kommen, oder unterwiesen sind. Die '*alam* ist an jedem schiitischen Haus in Sehwan angebracht, als sichtbares Zeichen der Religions-/ Sektenzugehörigkeit. Sie wird gepflegt, erneuert, zu Muharram<sup>61</sup> die Fahne in eine schwarz Farbene ausgewechselt und zur Freitagnacht, dem hiesigen Donnerstagabend, werden Öllämpchen, *die*, und Räucherwerk an ihr entzündet. Sie ist so etwas Alltäglichen und am Grab, aufgrund ihrer Herkunft, besonders zugleich.

#### 3.3.2 *gulu band*

*Gulu band* ist ein mit silbernem Metall ummantelter Stein. Er liegt in einer mit Blumenranken und Blättern punzierten herzförmigen Schale, die mithilfe schwarzen Stoffes am Gitter des Grabes angebracht hängt. In die oben geöffnete Form lässt sich Wasser einträufeln, das unten nach Umschwemmen des Steins durch ein Loch wieder austritt, dann in Flaschen gefüllt wird. Entweder trinkt man das so gesegnete Wasser gleich, oder hebt es für Verwandte auf. Die letzten Tropfen des durchlauchten Wassers werden zum Benetzen des Gesichts verwendet, so in einem Gebets- und Segenskreislauf direkt Verwendung findend.

*Gulu band* hing, so erzählt man, um den Hals Zain ul-Abidīns, einem Sohn Imām Hussains und 4. Imām. Der Stein soll ihm von Yazīd<sup>62</sup> umgehängt worden sein, um ihn zu beugen. Der Qalandar soll den Stein bis zu seinem Tod ebenfalls getragen haben. Sobald umgehängt, verwandle der Stein Steifheit in Weichheit, "*his (des Qalandar) stiffness became softness*", wie ein Pilgernder erläutert.

Gramlich (1981, 5) erwähnt als Teil der Kleidung und Ausrüstung der Hāksārderwische Persiens den *sang-i qanā'at*, oder Stein der Genügsamkeit. "Meist in eine riesige Gürtelschnalle eingefasst, manchmal aber auch unter dem Gürtel gegen den Leib angeschnallt [...]" (ibid., 5), sollte dieser Stein auch Hungergefühl unterdrücken. Ähnlich fungiert der um den Hals getragene hier

---

<sup>61</sup> 1. Monat des islamischen Kalenders

<sup>62</sup> 2. Kaliph der Umayyaden; in seine Herrschaft fällt die Schlacht in Karbala; *yazīdiyyat* bedeutet im Urdu: Gottlosigkeit und Unterdrückung



behandelte *gulu band*, der Genügsamkeit, vor allem aber Demut förderte.

Mit dem Stein werden einige Geschichten teils mythologischer Ausmaße in Verbindung gebracht.

Sobald *gulu band* aufgebraucht, zu Ende ist, tritt *qiyāmat* ein, der Tag des Gerichts. Es scheint, als warteten die Menschen geradezu auf *qiyāmat*. Jederzeit könne es eintreten, ich solle nur die Zeitung durchlesen,- jeden Tag Anschläge, Tote, dort einige Unfälle oder Hungersnöte, Überschwemmungen. Alles deute auf den Neubeginn, so denken viele der Pilgernden. Einerseits hängt das sicher mit dem dauernden Ausnahmezustand zusammen, der Pakistan regiert. Andererseits gibt Boivin Hinweise auf eine im Sindh verwurzelte religiöse Tradition des *Mahdism* als *tarīqat*, die das Warten auf den Imām Mahdi und damit die Apokalypse betont (2008, 29). Man könnte die von Douglas (1985, 124ff.) bezeichneten strukturierenden Kräfte der Unordnung auch in diesem Bereich vorhanden sehen. Das Erwarten der Apokalypse beinhaltet dann die Kraft, Gefahren des unordentlich Gegenwärtigen zu ordnen.<sup>63</sup> Doch, obwohl *gulu band* entzweit ist, scheint noch genügend von ihm übrig, um den Tag des Gerichts in etwas Ferne zu rücken.

Die Geschichte des Steins war allerdings auch in den letzten Jahren turbulent. Angeblich fiel er, vordem noch um einiges größer, zu Boden und zerbrach. Es kursieren verschiedene Gerüchte darüber, weshalb *gulu band* derart fiel. Am liebsten wurde erzählt, dass ein antagonistisch eingestellter Paṭhān, einer, der den Qalandar nicht schätze, nicht an ihn glaubte, am Grab überhaupt nur *shirk* sah, den Stein, dieses Götzenzeug, nahm und ihn zu Boden warf. Im selben Atemzug erläutern meine Informierenden allerdings, dass der Paṭhān es sich selbst mit dem Vorwurf der Götzenanbetung, des *shirk*, zu einfach machte. So stimme das nicht. Man bete den Stein nicht an, sondern lasse Wasser über ihn rinnen, da dieses Heilkräfte habe.

Feine Linien. So lässt sich *gulu band* sicherlich nicht in eine Reihe beseelter Steine denken, wenngleich er wahrscheinlich für die meisten Pilgernden aufgrund seiner Nähe zum Grab des Heiligen mit *barakat* geladen, durchaus wirkt. Zusätzlich deutet seine Provenienz vom Hals des Zain ul-Abidīn auf ihm innewohnende geschichtliche Präeminenz und Bedeutung.

---

<sup>63</sup> Auf rezente Anschläge in Quetta der Hauptstadt Balochistans folgend, erschien ein Artikel (Dawn3), der „The lost city“ betitelt, eben das Gefühl baldigen Untergangs und eines jederzeit erwartbaren Todes aufgreift. „He [ein junger Mann, der mit einer Hand seine Kunden bedient, mit der anderen die Schlüssel zu seinem Motorrad hält] believes that everyone here in Quetta awaits destruction. Anytime anybody will appear from anywhere and it will all be over.“



### 3.4 Das Grab

In ihrem Aufbau ist die Form des Grabes rechteckig. Das Grab selbst sitzt inmitten eines weißen Gitterverbau, der in etwa zwei Meter Höhe über dem Sockel einen rundum weißen und geschlossenen Abschluss aus Metallplanken findet. Darüber sind schwarze Tücher angebracht, die in einer unten abgerundeten Borte enden und den Aufbau noch ein bisschen erhöhen. Der Komplex ist so augenscheinlich äußerlich der Ka'bah nicht unähnlich, wenn nicht in seiner Formgebung stark an diese angelehnt, - eine Reminiszenz an das ikonenhafte Zentrum.

Auf den weißen Planken sind zusätzlich Teppiche und Schilder mit den fünf Namen (*ḡandjīan ḡāḡ*)<sup>64</sup>, Anrufungen an Allah, Muhammad und den Qalandar angebracht, und einige Sticker, die offensichtlich nicht mehr abzubekommen sind.

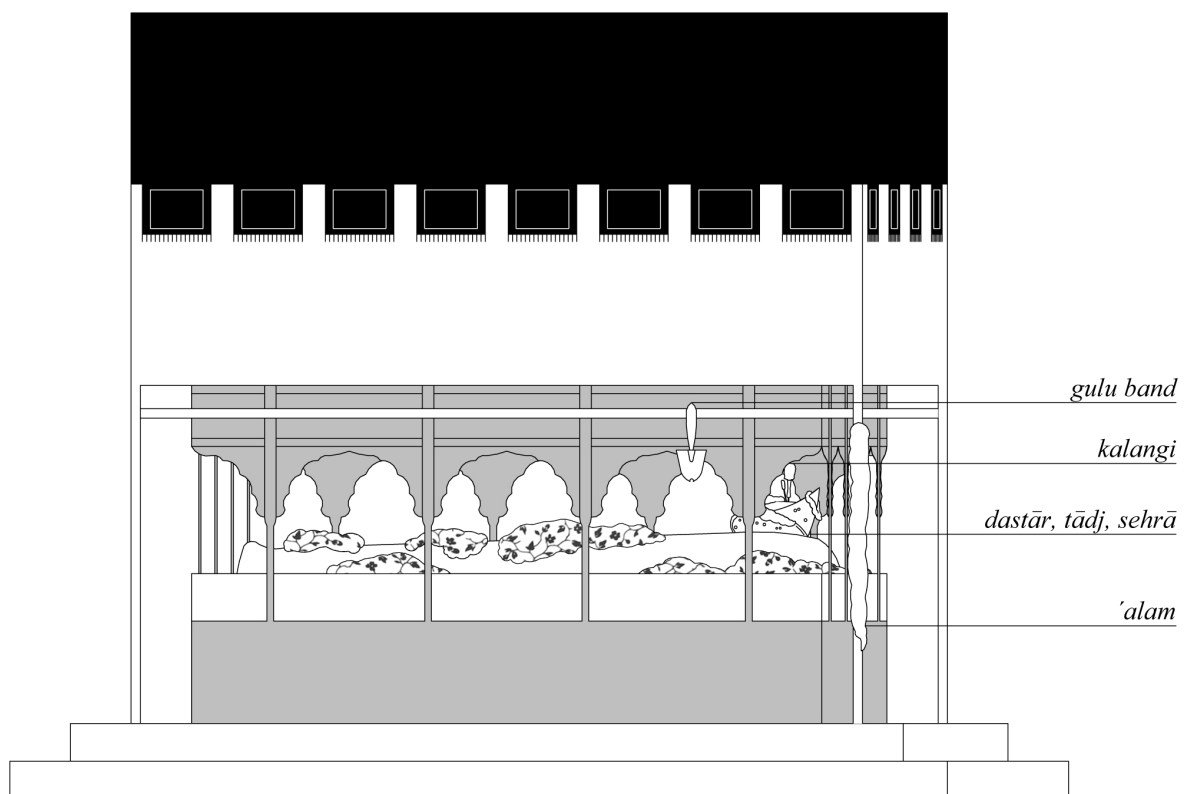


Abb.12 Grab

<sup>64</sup> Mohammad, 'Alī, Hasan, Hussain, Fatima

Die äußeren und inneren Zeichen des Grabes beinhalten neben Allah, Muhammad, den Namen der zwölf Imāme, immer wieder die *pandjtan pāk*, die fünf Reinen. So wird auch 'Alī zur sunnitischen Glaubensformel hinzugefügt. Neben einigen Verzierungen findet sich außen auch eine Leuchtschrift "*jhūle lāl*"

Das Grab ist umrandet von einem hölzernen Gestell mit Baldachin, ebenfalls mit silbernem Metall beschlagen. Es ranken sich Blumen und Blüten paradiesisch um das Innere. Um die Säulen schlingen sich Weinreben und deren Blätter, während im Inneren an Arkanthus oder Lilien erinnernde Gebilde, deren Mitte vielleicht Getreide ziert<sup>65</sup>, eingearbeitet sind. Die punzierten Beschläge sind teils stark beschädigt, abgegangen oder lose. Das Geld, so wird mir erklärt, fehlt, um die Konstruktion neu zu errichten, - von Überholung spricht kaum jemand.

Den Himmel über dem Grab ziert ein samtenes Tuch, das an den Seiten in Rundungen abgeschlossen ist. Bestickt ist es mit goldenen Punkten und den Namen der fünf Reinen, sowie Allahs. Weiters finden sich über und über funkelnde Zierpailetten und glitzernde Kunststeinchen. An der Unterkante des oberen Bereichs sind waagrecht stehende Glühbirnen angebracht, die offensichtlich für Stromausfälle mit einem eigenen, vom sonstigen Kreislauf der Schreinversorgung exkludierten Generator gestützt leuchten.

Das Grab selbst ist auf einer kleinen Stufe errichtet, die es weiter vom ohnehin vorhandenen Sockel abhebt. Abgesehen von den untertags gespendeten Rosen und *chādar/ chaddar* liegt ein großer *gilāf* (Decke, größer als chaddar) zuoberst, auf dem einige Rosenblüten verstreut sind.

Einfach so betrachtet, gewinne ich den Eindruck, unter den Tüchern läge tatsächlich ein Körper, ganz gerade am Rücken, eine leichte Wölbung erstreckt sich über die Länge des Grabs, und sogar die aufstehenden Füße vermag ich zu erkennen. Wenngleich sich, je nach Tageszeit andere Gräber zeigen, andere Zustände. So verschwindet die morgendliche Einfachheit und Klarheit (s. 6. Kap.) immer mehr unter Bergen von *chādar/ chaddar* und Rosen, welche die Pilgernden ans Grab bringen.

Am Kopfende findet sich der aufwendige Schmuck, der das Haupt des Qalandar, - zu dessen Rechten übrigens Mekka liegt, ziert und täglich von Neuem aufgebaut wird. Hier soll die Zusammensetzung beschrieben werden:

Eine aus Blättern gebundene *dastār* (zu ihrer Herstellung komme ich etwas später) liegt im Zentrum der Krone, um die eine *tādī* genannte gestärkte Stoffbinde (kann auch als Teil der *sebrā*<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Ganz sicher bin ich mir auch nach langer Ansicht nicht geworden!

<sup>66</sup> Schmuck des Bräutigams; des Bräutigams Kranz; *sebrā bandhnā* den Bräutigam mit Kränzen behängen; mit einem Blütenkranz behängt werden

bezeichnet werden), die in der Mitte spitz zuläuft gebunden wird. Ihre Farben werden dem jeweiligen Anlass angepasst. Meist ist sie rot. An Daten die eine *shahādat* markieren, also den Tod von Nachkommen des Propheten, damit zentraler schiitischer Figuren, wird sie schwarz. Dies gilt im Übrigen für weibliche wie männliche Nachfahren, - Bibī Zaynab<sup>67</sup> etwa genauso wie Imām Hussain. Die *tādj* ist meist reichlich bestickt, im Zentrum mit dem Namen des Heiligen. Manchmal finden sich auch, modernistischer, Reihen von silber funkelnenden Zierdiamanten angebracht.

Auf die *dastār* wird ein *turban*<sup>68</sup> gelegt, ein rundes kompaktes Stück, aus meist prachtvollem rot-goldenem Stoff genäht. In diesen *turban* werden wahlweise *zuḡā*<sup>69</sup>, oder *kalangī*<sup>70</sup> gesteckt. *Zuḡā* bezeichnet ein kleines Figürchen. Am Grab sind das meist zwei Pfauen. Hinter ihnen werden große rote, manchmal auch einige grüne Federn wie Fächer am Haupt des Heiligen angebracht.



Abb.13 Kopfschmuck des Qalandar

<sup>67</sup> Tochter von 'Alī und Fatima, damit Enkeltochter des Propheten Muhammad; sie überlebte Karbala und soll dann nach Damaskus gebracht worden sein; besonders hervorgehoben wird in Erzählungen, dass ihr dabei die Verschleierung untersagt worden sei.

<sup>68</sup> *dastār* heisst Turban. Ich verwende *turban* in Folge für die mit Stoff ummantelte *dastār* und *dastār* für den Blätterturban.

<sup>69</sup> Ich fand das Wort im Wörterbuch (Qureshi o.A.) nicht genau so. Am nächsten kämen *saḡāt* (*present (brought from a far-off land); rare gift; rarity*; Qureshi (o.A., 421): seltenes Geschenk, Rarität); *zaḡān*, (*like (the bird)* Qureshi (o.A., 383): ); *suḡrā* (*smallest*; Qureshi (o.A., 528): am kleinsten)

<sup>70</sup> Der ähnlichste aller Funde im Wörterbuch war *kulang* (*heron; (fig.) tall person*; Qureshi (o.A., 528): Reiher, hochgewachsene Person)



Abb.14 Kopfschmuck des Qalandar

*Kalangi* ist ein silbern oder gülden ummanteltes Gesteck, das am oberen Ende in einem weißen Schweif ausläuft. Von ihr hängt zu mitten eine Agraffe, in der ein Türkis angebracht ist. Die *kalangi* wird direkt eingesteckt. Bei der sich im Besitz des Auqāf Departements befindlichen *kalangi* waren früher wohl auch Edelsteine eingesetzt, die nun allerdings fehlen. Es steckt daneben täglich auch ein immerzu fest aus Rosen frisch gebundener oval und länglicher Webel. Um den "Aufbau", also *dastār*, *tādj* und *turban* sind einige Rosenketten, denen mitunter meist

auch Ringelblumen beigegeben sein können, gehängt. An manchen Tagen hängen an deren statt glitzernde Ketten aus Kunststofffäden und Lametta, zwischendurch mit einigen Plastikblüten aufgeheitert. Dies alles wird *sebrā*, wie der Schmuck eines Bräutigam,- dessen Kranz- genannt.<sup>71</sup>

Am Fußende wird täglich am Morgen ein aus Rosen gebundenes Kränzchen unter den obersten *gilāf* gelegt. Im Laufe eines Tages kommen immer mehr *chādar/ chaddar* auf das Grab, die in Schüben abtransportiert und in einer Kammer des Gebäudes verwahrt werden, dann offensichtlich wieder ihren Weg zum Markt finden um weiterverkauft zu werden. Auch die täglich gespendeten vielen Kilo Rosen müssen von Zeit zu Zeit abtransportiert werden. Meist gelangen sie an andere Gräber oder werden in den Fluss geworfen, damit kreisläufig entsorgt.

Die zuunterst liegenden größeren Grabtücher, *gilāf*, werden einmal jährlich im Monat Radjab<sup>72</sup> entfernt und ausgetauscht.



Abb.15 Kopfschmuck des Qalandar mit *zūgā*

---

<sup>71</sup> Der Heilige wird zu seinem Todestag, dem 21. *Sha'ban* (8. Monat des *hidjri/* islamischen Kalenders) dessen während der '*urs*' Feierlichkeiten gedacht wird, als Bräutigam geschmückt und seine Hochzeit mit Gott gefeiert. Auch daran erinnert sein Kopfschmuck. Übrigens bringen zur '*urs*' auch Pilgergruppen aus dem Panjab *sebre* für den Heiligen mit.

<sup>72</sup> 7. Monat des islamischen Kalenders





Abb.16 Kopfschmuck des Qalandar

Aus dem oben Geschriebenen lässt sich, das Grab hoffentlich bildlich vor dem geistigen Auge des Lesers, Einiges erkennen. Hierbei soll nicht vergessen werden, dass Bilder eine Art Sprache in sich tragen, *images* aber nie einer statischen Unbeweglichkeit verfielen (Mitchell 1986, 8-14). Einer formalen Strenge verpflichtet sind schillernde Partikel, die Katzenaugen ähnlich, bestimmende Teile der Grundlagen des Ritus und Lebens des Qalandar spiegeln.

Zunächst erinnert der Grabkomplex an die Ka'bah, einen nur nicht schwarzen Monolith als Zentrum, um das sich Devotion, Reverenz und Gebet bewegen. Zu den unumstritten wichtigen Namen Allah und Muhammad gesellen sich 'Alī, Fātima, Hassan und Hussain sowie die 12 Imāme, die schon deutlicher eine zwölferschiitische Markierung beschreiben. Auch die beiden dem Grab anhängenden Objekte, die *'alam* aus den Händen Hussains und *gulu band* geben Hinweise auf eindeutig ausgelegte Verhältnisse und Narrative. Wenn ich auch anmerken muss, dass Schia nicht Schia, und auch die Zwölferschia global sehr bunt ist,- eine diverse, nicht essentielle Tradition bezeichnend (Cole 2002, 3)

Den Bereich der religiösen Erzählung allerdings verlassend, stößt man am und im Grab auf recht poetische, auf kunstvolle Formen, die die äußere Strenge ästhetisch aufsaugen. Das Grab ist nicht einfach und unmarkiert. Es quillt förmlich über vor skulpturaler Freude. Der Körper des Heiligen bleibt subtil angedeutet, von hunderten *chādar*, von einem Rosenkränzchen zu Füßen und vor allem von der Würde und Pracht ausstrahlenden Krone, die dem Heiligen täglich

neu aufgesetzt wird.

Die Frage, die ich mir ganz zu Beginn meiner Überlegungen und Nachforschungen zum Grab in Sehwan stellte, war, wie die Pilgernden auf das Grab reagieren, was sie mitnehmen würden, was dort lassen. Wie sie, mit einem Wort, auch am Grab antworteten, mit dem Grab als Objekt umgehen. Ich selbst wollte den Ort, das Grab, gern barock nennen, zu Beginn, in meinen Vorstellungen von der Wirkung des Grabs. Dennoch fand ich eine Ruhe (*sukūkūn*) ebendort, die klarer nicht sein könnte, trotz der in alle Richtungen des Geistes greifenden ausladenden Mimik und Gestik der Vorgänge.

Ich möchte hier dem Begriff von Antwort folgen, den Freedberg (1989, xxii) als "[...] the symptoms of the relationship between image and beholder." bezeichnet. Das Grab ist dabei das Bild, eine Skulptur, nicht einfach ein Unbedeutetes und Unverziertes. Ich bin mir bewusst, dass die Abgrenzung zu Ikonenhaftem hier kompliziert ist. Dennoch scheint sie einen Versuch wert: "The true, literal image is the mental or spiritual one; the improper, derivative, figurative image is the material shape perceived by our senses, especially the eye." (Mitchell 1986, 32)

Einerseits ist die Pracht des Grabes Resultat der devotionalen Praktiken der Pilgernden und eines mündlich tradierten und sicher mit der Zeit gewachsenen Rituals der Pflege desselben. Andererseits bildet sich für erstmals Eintretende, wie auch ständig Besuchende ein Bild, das ihren Erwartungen entsprechen mag, oder eben Bewusstsein formt. Infolgedessen ergeben sich Möglichkeiten!

"Ethical issues proceed from two deep-rooted assumptions and prejudices: First, from the Platonic and Neo-Platonic notion [...] that the highest form of beauty is spiritual and therefore severed from the earthly and the material; and second, on the grounds that beauty softens and corrupts." (Freedberg 1989, 63) Die Krux am Grab ist ja nicht die Frage nach ästhetischer Stimulation, deren Existenz zweifelsohne zu erklären ist, sondern genau die mediatorische Funktion des Heiligen, der als Dazwischen, als *barzakāh*, als Raum kreativer Imagination lebt. Ebenso bildet dies sein Grab wider. Ein ausgeschmücktes kunstvoll behütetes Ganzes, das selbst beeindrucken vermag ohne dabei einfacher Bildhaftigkeit zu unterliegen.

Das Grab ist allem zum Trotz dennoch auch eine Ikone, so, wie im modernen Sprachgebrauch ikonisch als *landmark* verstanden werden kann. Als etwas Besonderes, das viele andere Dinge widerspiegelt und integriert, die nicht primär sichtbar sind. Ein Weg, diese zunächst sichtbare Buntheit in der Skulptur zu erklären, ohne sie als *shirk* zu beleben, ist mit den Mitteln der *vision*<sup>73</sup>. Kugle (2009, Kapitel 3) beschreibt sie als ein Grundelement der muslimischen Erfahrung. "Vision is the one sense that allows us to experience transcending the body. Vision provides

---

<sup>73</sup> im Urdu: *royā* bzw. *nāyā*

such a detailed mapping of the world around us, the phenomena beyond the body, that we invest its sensory perception with a unique quality of reality. The eyes seem to re-create for us in immediate and powerful ways the world that swirls around us. Under special conditions, the eyes also can reveal for us the world that revolves above us, the divine cosmos of order that lies beyond our ordinary perception." (ibid., 125) *Vision* ist denn auch ein Weg um die Transzendierung des Objekts zu erfassen, welches als Grab und als Markierung besteht. Das Bild des Grabs wird ja auf Postern mit nach Hause genommen<sup>74</sup> ebenso wie es in Träumen, *night-visions*, immer wieder auftaucht, *murid* ruft, sie wieder zu kommen einlädt. So habe die Reglementierung des Abbilds das Abgebildetsein doch nicht verschwinden lassen. Auch im Islam, in dem eine Bevorzugung des Wortes über das Bild existiere, sei der Wille und die Lust figurativ zu sehen da (Freedberg 1989, 55). Aber das Abgebildetsein bezieht sich hier nicht auf ein Abbild, sondern wird nur in einer nicht erkennenden Form des Sehens zu jenem: "[...] vision (*ru`ya*) conforms to knowledge (*ma`rifā*) and thus [...] whether one opens one`s eyes or closes them, one always sees God in all states." (Clément 2002, 218)

Das tiefe Gefühl einer Ruhe, *sukkeīn*, lässt sich nicht nur abstrakt erklären, es wird vielmehr über ästhetische Empfindungen bereichert oder gar gelenkt. So antworten die Pilgernden in ähnlichen Weisen auch auf Geruch, Glitzer, Gold, den schematisiert da liegenden Körper dieses Helfenden und Mediators, dessen äußere Hülle mit der Zeit und der Angst vor Zerstörung des Grabes erst in den letzten Jahren gebaut, klare Form versprache. (Zur großen Waschung, am 27. Radjab, kletterten, wie mir erzählt wurde, Hunderte Menschen aufs Grab. Mit ein Grund, weshalb der Käfig rundum gefertigt wurde.)

Es handelt sich beim Grab des Qalandar um ein tatsächliches Grab, mit einem wirklichen Körper. Das Grab ist dennoch zweifelsohne auch die Repräsentation eines Heiligen, sein Sitz auf Erden. Und dieser Sitz ist kreativ von den Nachkommen und Glaubenden geformt worden, unter Beachtung äußerer und innerer Zeichen, metaphorischer Einbettungen in das islamische System, ebenso wie er ein "personalisiertes" *barzakb* markiert.

---

<sup>74</sup> Eine diesbezüglich interessante Publikation, die einige Heiligenposter aus Pakistan versammelt erstellte Frembgen (2006).



### 3.5 *dastār*<sup>75</sup>: ihre Wege und Produktion

Die *dastār* wird allabendlich in der Kāfi des Aulādi Amīr<sup>76</sup> von Dādā Faqīr, bürgerlich Rajab 'Alī, dem *dastār banānewālā* (der die *dastār* Fertigende), neu aus Blättern gebunden.

Nach dem 'aṣṣān (Gebetsruf) zu Sonnenuntergang, somit während des *dhamāl*, beginnt das Binden der Blätterkrone mit einem *bi-smi llāh* und noch einem. Ein großes Tuch voller Blätter liegt vor ihm.<sup>77</sup> Er nimmt einige Hand voll von ihnen aus dem Tuch, rollt sie fest zu einer stabilen Dichtigkeit, sticht dann mit einer langen Nadel, an der eine rote Kordel hängt durch. Diese hatte Dādā zuvor aus einem einzelnen langen Faden, die er an einer Spendenbox im Schrein seines Ahnen befestigt hatte, mit Blick auf dessen Grab gefertigt. Eine Rolle Blätter nach der anderen wird so gefestigt, bis die Kordel voll ist und ein Kreis geschlossen werden kann. Inmitten des Rings stopft er dann den Rest an Blättern, umfadet den Ring und überquer die Oberfläche, bis die *dastār* genügend fest und hart ist. Dann dreht er sie um, die Mitte auszustopfen. Zu Ende legt er inmitten eine Hand voll Rosenblütenblättern. Schlussendlich wickelt Dādā Faqīr die *dastār* in ein rotes Tuch und legt sie auf ein kleines gemauertes Brett rechts des Eingangs zum Grab. Darüber breitet er ein grünes Tuch. Darunter liegen alte Blatt- und Rosenreste, die allwöchentlich (manchmal höre ich sonntags, dann wieder, wenn es eben notwendig sei) dem Indus übergeben werden. Die *dastār* wird täglich zur Zeit der Öffnung in den Schrein getragen, um auf das Haupt des Qalandar gelegt zu werden. Was bezüglich der *dastār* von besonderem Interesse scheint, ist, dass sie offensichtlich wandert. So wurde mir erklärt, dass früher ein genauer Zirkel oder Weg der Verwendung in ihr Leben geschrieben war. Dieser kreislaufende Pfad dürfte heute allerdings nicht mehr befolgt werden. Ebenso, wie die meisten Häupter der Heiligen in Sehwan von *tādj* mit dem angebrachten Namen Lāl Shāhbāz Qalandar und ähnlichem geziert sind, war auch seine *dastār* in weiterer Verwendung.

*Ğīṭī Nūr Djabān meint, die dastār käme zuerst zu den Aulādi, wechsle vom Amīr zu seinem älteren, dann zum jüngeren Sohn, die beide neben ihm liegen. Dann komme sie auf die Häupter ihrer Familie, bevor sie nach acht Tagen freigegeben und an andere Gräber, die sie benötigten, geschickt würde. Wohin sie geschickt werden soll, das wisse man von den fuqarā. Zum Ende des Kreislaufes werde sie dem Fluss übergeben. Auf die Häupter von Frauen könne die dastār natürlich nicht gelegt werden.*

---

<sup>75</sup> Wie erwähnt, bedeutet *dastār* Turban. *dastār-bandī* bedeutet Einberufung, oder die Funktion, während der Menschen mit dem Aufbinden der *dastār* geehrt werden. Sie wird auch etwa lebenden spirituellen Häuptionen als sichtbares Zeichen der formalen Nachfolge aufgebunden.

<sup>76</sup> Dieser war ein Heiliger der zu Zeiten des Qalandar in Sehwan gelebt haben soll und bei ihm sitzen durfte. Dies wird erstens als ehrvoll gehandelt. Weiters, so erzählen die mit ihm Assoziierten, soll er den Auftrag bekommen haben, Kinder (*aulād*) zu schenken.

<sup>77</sup> Die Blätter müssen allenfalls *pāk* sein und werden eigens von einem dafür entlohten *kḥādīm* herangeschafft.

Ob dem tatsächlich Folge geleistet wird, konnte ich nicht sicher feststellen. Jedenfalls scheint diese Art der Übertragung für die Sakralisierung weiterer Räume und deren in Zusammenhang und Abhängigkeit zum Qalandar ständig neu entstehende Positionen nicht unwichtig zu sein.<sup>78</sup>

Die *dastār* und ihre Teile werden, wie vieles andere im Kreislauf des Qalandar auch zu Artikeln, zu Waren, die von handelnden Personen verwertet und angepriesen werden. Es soll etwa zu erfüllenden Wünschen besonders zuträglich sein, in die *dastār* der Donnerstagnacht, einen Zettel beizugeben.

*Bei den Aulādi Amīris, die in ihrer Kāfi fleissig chillum (konische Rohrpfeife, vor allem zum Konsum von Haschisch) rauchen, was Hākim 'Alī, der gaddā nashīn mir damit erklärt, dass dies auch einen dhīker (Erinnerung, wiederholte Aussprache von Allahs Namen) auslösen könne und ruhig mache,- Alkohol aber aggressiv.*

*Ein Herr sitzt neben ihm und erklärt leise etwas. Als dieser fort ist, meint Hākim 'Alī, dass jener keinen Sohn hätte, deshalb ein Zettelchen in die dastār stecken lassen wollte. In der Donnerstagnacht treffen sich ja alle buzurg des Sindh in der dargah. Sie kämen nach qā'im in den Schrein zur allwöchentlichen Konferenz, in der sie gemeinsam mit Lāl Sā'in beraten. Hätte jemand einen Wunsch, er adressiert dies aber an mich, hätte ich somit einen Wunsch, so sollte ich diesen auf ein Stück Papier schreiben, darüber meinen Namen, die Namen meiner Eltern und den Namen meiner väterlichen Großmutter. Den Zettel sollte ich zu ihm bringen. Er stecke ihn dann in die dastār, die in den Schrein gebracht wird. Die Konferenz lese in der Nacht alle "applications", so nennt er sie, durch und entscheide über sie. Er gibt sich dann wieder seinen Gästen und murid, den faqīr hin, fragt meist "tabīyat thīk hai? sab kbairiyat hai?" ("Bei guter Gesundheit? Alles in Ordnung?") und zieht an der einen oder anderen chillum. Dann wird bhang (zermahlenes Haschisch enthaltendes Getränk auf Wasserbasis) zubereitet.*

Als besonders werden mir auch die roten Fäden, die die Blätter zusammenhalten, angepriesen, als bessere *dhāge* denn alle anderen, die ich sonst bekommen würde, als welche, die tatsächlich wirkten. Das hörte ich allerdings nur in der Kāfi selbst.

Die *dastār* bildet aber auch Lebensgrundlage für zumindest eine Familie und Dādā Faqīr selbst-wenn auch auf unterschiedliche Weise. Er ist der Bruder der Frau des Mannes, der eigentlich den Auftrag zur Herstellung der *dastār* vom Auqāf hat, diesem jedoch nicht mehr nachkommen kann. Pro Monat zahlt das Auqāf 5000rps. für seine Dienste an den Herren; Dādā selbst nimmt nichts. Er sei halt der Helfer und *faqīr* des Qalandar.

---

<sup>78</sup> Als ihr behütetstes Objekt zeigte mir eine befreundete *bijra*, (Angehörige des anerkannten dritten Geschlechts in Pakistan), erst nach langer Bekanntschaft, eines Tages eine *tādj*, die sie einem im Schrein Arbeitenden abgeschwatzt hatte und nun in ihrem Zimmer verwahrt.

*Ihr Mann sei nunmehr der Ansicht, dass es völlig unerheblich sei, wer die dastār binde. Seine Frau meint, dass es schlimm genug sei, dass er selbst die Arbeit nicht mehr verrichte, doch glücklicherweise übernahm das ihr Bruder (Dādā Faqīr), sonst hätten sie ja überhaupt kein Geld mehr,- das aber wäre ihrem Mann längst auch egal.*

*Was aber solle geschehen, wenn Dādā aufhört? Dādā Faqīr jedenfalls bindet die dastār des Qalandar und sagt das sei seine Pflicht. Nur manchmal gebe jemand ihm- immer aus freiem Willen- 100, 300, 500 rps. Ein älterer Herr bringt Rosen vom Grab des Qalandar. Dessen Aufgabe sei auch genau das, da der immer lächelnde Baloch, der das sonst besorgt, gerade zur Ernte in sein Dorf gefahren war. Der alte Herr wird um Tee geschickt und Dādā berichtet, dass die meisten der Blätter von der Dadu Straße kämen, dass ein Herr dafür angestellt sei, sie täglich zu holen. Manche würden auch dem Baum vor der Kāfi entnommen. Der Herr jedenfalls verdiene 8- 9000 rps pro Monat für seine Dienste. Der Herr, der in der Früh die neue dastār zum Schrein bringt und die alte in die Kāfi trägt ist ein faqīr Jhuman Jatīs (auch eine Kāfi). Er wurde von Dādā dazu beauftragt, da er selbst am Morgen nur schwer aus dem Bett komme. Wenn der faqīr an Dādās Tür vorbei komme, mit der frischen dastār, dann klopfte er an, um Dādā zu wecken. Er gebe dann aufs Klo und tue wuṣū (rituelle Waschung),- einfach so könne er ja den Schrein nicht betreten. Waschen würde er sich allerdings am Nachmittag. Nach allen rituellen Säuberungen komme er jedenfalls zum Schrein, seinen Pflichten nachgehend. Nach der khidmat (Dienst (am Heiligen), Bedienung), komme er retour zur Kāfi, wo er die dastār des Qalandar Aulādi Amīr aufsetze und den Schrein sauber mache. Untertags fänden sich andere, die aufkehrten.*

*Er macht das alles gerne, da es auch seine Pflicht sei. Er nähme kein Geld.*

Jeder der für den Qalandar Arbeitenden sieht sich als unersetzlich. Das gilt für Dādā ebenso wie für seine Zuarbeiter. Die zentrale Frage, die sich so niemand stellt, weshalb jemand diese oder jene Arbeit verrichte, wird belächelt und mit dem Hinweis "*hum to faqīr hai*"- "Ich bin doch faqīr" beantwortet und damit entkräftet.

Ein *murīd* ebenso und vielleicht noch mehr ein *faqīr* stellt sich in ein Verhältnis absoluten Gehorsams, das allerdings auch von starker Liebe und Zuneigung getragen wird. Die täglich zu verrichtenden Aufgaben in und um den Schrein werden so gewissermaßen persönlich mit Werten und Hingabe gefüllt. Durch die Vorbereitung der *dastār* wird auch Dādā Faqīr speziell. Als Beispiel nennt er die Öffnungszeremonie am Morgen während der jemand mit "Titel", ein *barā admī*, die Zeremonie, das Ritual leite. Und dennoch sei er unerlässlich, da er ein Herzstück der Pflege bereite, das während der Fuß- und Kopfwaschung des Heiligen absolut notwendig sei. Und tatsächlich, er selbst erwähnte seine morgendlichen Schwierigkeiten aus dem Bett zu

kommen, sah ich den *assistant manager* nicht nur einmal am Grab warten, unfähig ohne Dādās Beitrag dem Ritual Folge zu leisten.

Jeder Schritt allerdings der nicht zur Erhaltung der eigenen Position im Kreislauf notwendig ist, kann abgegeben werden. Und so kommt es, dass mindestens drei Individuen und eine Familie an dem einen Posten des Auqāf hängen. Die Familie des Manns seiner Schwester finanziell,- es ist ihre einzige Einnahmequelle und der *faqir* Jhuman Jatis, dem noch einige hundert Rupies für seine tragenden Dienste zuerkannt werden. Dādā profitiert an Prestige und durch seine spirituelle und räumliche Nähe zu Lāl Shāhbāz Qalandar. Die *dastār* ist auch für den *gaddā nashin* der Kāfi wichtig, weil sie zurück in sein Haus kommt, dort zunächst die Häupter seiner Ahnen ziert und er aus einer privilegierten Position heraus Botschaften an den Heiligen schicken kann. Auch die Position der Lakyaris wird gestärkt, indem die Häupter auch ihrer Vorfahren in des Qalandar Weitergabe- Zirkel einbezogen sind.

### 3.6 Einkommen: "*paise, qalandar aur kutte*"<sup>79</sup>

Es ist auch, das soll nicht unerwähnt bleiben, einer der besten Jobs in Sehwan, irgendetwas mit dem Schrein zu tun zu haben. Um die Plätze am Grab gibt es rege Konkurrenz, Lobbyingarbeit von verschiedenen Seiten, was in einem einigermaßen korrupten System<sup>80</sup> auch gut funktioniert. Es sind, im Gegensatz zur Situation am Schrein Shāh Jamals in Aligarh in den 40er Jahren nicht mehr nur Konflikte um Status und Rang, die dies fördern (Mann 2004, 158), sondern einfach die Suche nach einem einigermaßen geregelten Einkommen, das so nicht viele Stellen bieten (ausgenommen Lehrstellen und staatliche Kontrollposten aller Art).

Am besten scheint es überhaupt in der Verwaltung einen Posten zu bekommen. Mir wird auch von allen Seiten bestätigt, dass derartige Betätigungsplätze einkaufbar sind. Der Preis schwankt und gibt dem meistbietenden Recht, der sich über ein gesichertes Einkommen für seine Familie freuen darf. In einem feudalen System wie es in Sehwan praktiziert wird, innerhalb dessen viel nur über Verbindungen zu einer der Sayyid- Familien überhaupt möglich ist, verwundert das nicht besonders.

Aufgrund von Platzmangel und Sorge um die mich Informierenden, ist es mir nicht möglich diesen Aspekt näher zu beleuchten. Ich möchte dennoch mit einem Gedicht, das die Vielschichtigkeit von Arbeit bei und für diesen Heiligen, welche ja schon im vorigen Abschnitt

---

<sup>79</sup> "das Geld, der Qalandar und die Hunde"

<sup>80</sup> Das am Schrein gespendete Geld geht durch die Hände der dort Arbeitenden, die ihre Arbeitsplätze oft kaufen müssen. Dann wiederum gilt es, Polizisten zufrieden zustellen. Und, wenn jemand anders etwas von Geldgeschäften am Schrein mitbekommt, kann es sein, dass diesem auch noch etwas abzugeben ist. So entstehen richtiggehend Geldketten.

angeklungen ist, andeuten. Es soll einen Hinweis darauf bieten, wie uneindeutig selbst korrupte, illegale oder in anderen Kontexten vielleicht als a-moralisch und schmutzig betrachtete Handlungen sind.

Ein am Schrein Arbeitender schrieb mir auf meine Frage nach dem Einkommen des Qalandar, dem ihm von Pilgernden Gespendetem, folgendes zur Antwort nieder:

*daulat ne qalandar ko bolā main tere pās itnā aunge ke tujhe dīpak dūnge  
to qalandar ne bolā ke main apne itne kutte chorūngā ke wo tujhe mujh tak pahunchne na denge*

*Der Reichtum sagte zum Qalandar: Ich werde in solcher Menge kommen, dass von dir Licht strahle  
So sagte der Qalandar: Ich selbst werde so viele Hunde loslassen, dass sie dich mir nicht näher kommen lassen.*

Das Gedicht nimmt den Hund auf, der als äußerst schmutziges Tier gilt. Ihm allerdings hatte sich der Qalandar auch in einem seiner Gedichte einverleibt: *Ich bin ein Hund vor dem Löwen Gottes ('Alī)*. (Barecho 2010, 49).

### 3.7 Das "sprechende" Grab

Der Versuch einer Erklärung über charismatische Eigenschaften/ Ausstrahlung nach dem Übergang,- hier: Tod. Ein sprechendes Grab, oder ein lebender Heiliger im Grab, die Vorstellungen, wie die Zeit nach dem Tode verbracht wird, gehen in verschiedenste Richtungen. Menschen setzen unterschiedlichste Akzente.

Frembgen (1998) berichtet vom kritischen Übergang eines *madjzūb*<sup>81</sup> namens Mama Ji Sarkar in den Zustand nach dem Tode. Wie kann seine *barakat*, sein Charisma, sein Elan weiter wirken? Wie soll er in diese Gemeinschaft, die sich um ihn zu Lebzeiten gebildet hatte, in dieser neuen Phase seines Lebens eingefunden werden? Frembgen beschreibt den Übergang als eine Reise von einem Haus in ein nächstes. Es fände ein Wandel statt, der die charismatischen Eigenschaften des *majzūb* vor allem in Bezug auf eine nun vorhandene körperliche Leerstelle testet. Einerseits hatte der gelebte, reale Körper in der Welt seine Eigenschaften und Bedeutungen für die Hingegebenen, andererseits allerdings werde der Rückzug hinter einen Schleier,- *pardah*, nicht als seiner charismatischen Kraft abträglich gesehen. Die Gemeinschaft lebe, wenngleich sie sich mit fortlaufender Zeit verändern würde, weiter- ohne soma unter ihnen. Das Zentrum bleibt nach dem Tode des Heiligen sein Grab, weil von ihm eine starke Kraft

---

<sup>81</sup> in Meditation über das Göttliche Gefangener; „one who God draws to himself“ (Ewing 1998, 160); Mir wurden *madjzūb* als von Allah Verbrannte erläutert, Menschen mit besonderer Verbindung zu Allah.

emaniert, *barakat* vor allem an diesem Ort gebündelt ist. Deshalb ist auch der Besuch der Gräber von erhabener Bedeutung für die Gläubigen. Zwar ist der Heilige post- Leben in den lokalen Vorstellungen nicht an einen Ort fixiert, niemand weiß genau zu sagen, wo er sich befindet. Er vermag sich jedenfalls an allen Orten aufzuhalten. Sein Grab bleibt Zentrum der Veneration und devotionalen Handlungen, an dem die Präsenz des Heiligen stärkstens zu spüren bleibt. Nicht umsonst entstünden auch an muslimischen Friedhöfen (Halevi 2007, 228) rund um Heiligengräber Cluster anderer Gräber.

Was unterscheidet nun den Toten vom Lebenden, was macht den Qalandar lebendig und nichttot?

Den Tod nicht als Markierung für binäre Gegenwart/ Vergangenheitsmodelle verstehend, sondern in diesem Sinn eben keine zeitliche Grenze setzend (Ewing 1998, 178f.), werde ein Übergang und unzeitlicher Raum geschaffen, der den transformierten Heiligen aufnimmt, oder den eben er selbst aufgreift. Beim Tod des von Ewing beschriebenen *majzūb* folgte auf ihn eine liminale, also grenzwertete Phase, die Aussetzung gewohnter Zeit,- "a liminal period- the suspension of everyday time" (ibid., 180)-, die zur Aushandlung von dessen post- Identität bedeutend war.

Grundsätzlich sind Ideen von Heiligen immer Ideen von Lebenden. Es gibt keinen Tot- Heiligen. Die 'Freunde Gottes', *wālī-llāh*, wirken und leben weiter, nur eben transformiert.

Da der Qalandar schon vor einiger Zeit lebte, zu lange, ihn noch körperlich einzufangen, bin ich hier auf die überraschenderweise manchmal recht körperliche Züge annehmenden Erzählungen angewiesen. Diese wissen von Nähe, Ferne, Berührung usw. zu sprechen. Gleichermäßen bedeutend in dieser Annäherung an das post- Charisma des Heiligen sind oral tradierte hagiographische Erzählungen der Hingegebenen. Bis jetzt sollte klar deutlich geworden sein, dass es sich bei diesem Grab nicht um eine leere Reflektions- Hülse, die einen der Welt entschlafenen Mann mit überweltlichen Heldenkräften birgt, der nun nicht mehr ist, handelt.

Allein die Bezeichnung der Tode, variiert im Urdu unterschiedliche Begriffe für verschieden Sterbende. Das für die Transition eines Heiligen gebräuchliche Wort ist *wisāl*<sup>82</sup>. Mein Urdulehrer in Lahore erklärte mir *wisāl* auch in der Bedeutung eines Vorhangs, einer Verschleierung. Er meinte, das Wort wäre auch im Zusammenhang mit dem Tod von Heiligen gebräuchlich und dann im Sinn eines 'in Verschleierung tretens'. Nicht *wafāt pānā* (sterben, dahinscheiden), nicht *intiqāl* (Tod)<sup>83</sup>, nicht *marnā* (sterben, verschenden) kommen diesem Übergang nahe.

---

<sup>82</sup> zu übersetzen als meeting, interview; sexual intercourse; death (usually of a saint); union (with god); (Qureshi o.A., 707); s. dazu auch Frembgen (1998, 140)

<sup>83</sup> Oder: transfer; alienation; transmission; conduction; travelling; departure; migration; movement; transportation; conveyance (Qureshi o.A., 77)

Der Qalandar ist nicht mehr fleischlich und blutend im Bazār Schwans anzutreffen, aber er zeigt sich denen und ruft die, welche er kommen sehen möchte, die ihn benötigen.

Ibn al- 'Arabi meint, Allah habe mit ihm gesprochen, ihm, und anderen, unter ihnen Mystiker wie Propheten, "Dinge" erläutert, offenbart. Dies bedeutet allerdings keineswegs eine Annäherung an den Status der Propheten, denen Allah aus eigenem Willen offenbarte, in spezieller, nicht allgemeiner Art. "Rather, the differentiating factor has to do with the contents of the revelation. The prophets bring legal "rulings" (*ahkām*), either by establishing shariahs or modifying pre-existent shariahs. In the rulings, God's friends can only follow (*tābi'*) the prophets, for God does not reveal rulings to them. What He does reveal to whomsoever He wills is "reports" (*akbār*), that is, knowledge concerning anything whatsoever, including, for example, the rationale for the rulings." (Chittick 1998, 112)

Vielmehr, abseits der oben beschriebenen Inhalte von Offenbarungen und Direktiven, ist auch der Raum, "innerhalb dessen" Allah sich zu seinen Dienern und Freunden begibt ein besonderer, nämlich immer Verhüllter: "[...]that the discussion of the veil is intimately connected with imagination. The realms in which the revelatory veils are perceived by the Folk of God are precisely the *barzakhs*, the inbetween worlds, the domains that are neither this nor that." (ibid., 113) Die *wālī-llah* kommunizieren mit Allah so durch einen immer vorhandenen Schleier, nie Propheten werdend, die als Mittler der Gesetzgebenden und Einzigen Instanz direkt Gesetze erlassen. Rückgreifend auf *wisāl*, dem Begriff aus dem Urdu für den vermeintlichen "Tod", den ein "hinter den Schleier treten" ausmacht, lässt sich so ein spannender Interaktionsraum bereiten, -*barzakhi*.

Aus dem Grab kommen Anweisungen, Hilfestellungen, emotionale Unterstützung, und ein (bei Handauflegen tatsächlich spürbarer) Puls, sowie Geruch, der alles andere überdeckt.

Edgar (2011, 10ff.) erwähnt *'alam al- mithāl*, "imaginal world", die auch vom erwähnten Ibn al- 'Arabi zum Zentrum seiner *barzakhi* Theorie gemacht wurde. So folgt Edgar Nile Green: "Human access to this imaginal, or imaginative, realm is the essential and interactive way of divine transmission." (ibid., 11) Träume sind somit Formen göttlicher Überlieferung oder Kommunikation: in beiden Richtungen. Im Traum kann es allerdings auch zu Bewegungen über weite Strecken kommen. Und Edgar betont auch, dass der Traum allein innerhalb der muslimischen gesetzgebenden Paradigma, also etwa Qur`ān und *hadīth* gelöst oder interpretiert werden könne (ibid., 16f.) Im 4. Kapitel seiner Arbeit behandelt Edgar Sufismus und Träume, diverse durch Träume angestoßene Erlebnisse und auch Bekehrungen. "As in Jungian psychology, the dream is the potential connection between the unconscious and the conscious

mind. So, in Sufism the imagination and especially the true dream is the bridge between the sensible world and the archetypal intelligible world." (ibid., 56) Dies schlägt nun auch eine Brücke zu den im ersten Kapitel dargelegten Räumen (imaginären, säkulären und materialisierten/ materiellen).

Der Qalandar erteilt Befehle (*hukm*) und er spricht auch über Träume ganz real mit Menschen, ebenso wie er begleitet und leitet. Manchen erscheint er in Gestalt, meist aber als Stimme,- die von vielen Pilgernden als eher wahr anerkannt wird, denn Formen. So entstehen unter den Pilgernden über die Wahrheit und den Gehalt solcher Träume auch ständig Diskussionen und Dissens. "Interestingly, auditory communication in dreams is given a higher status in Islamic dream theory than visual experience." (ibid., 10) Zwar erzählen manche Pilgernde von visuellen Erlebnissen<sup>84</sup>, doch werden diese von Umsitzenden oft schnell abgetan, für falsch und unmöglich verdammt.

*Rehmat, eine verwitwete Frau mittleren Alters begann, wie sie erzählt, den Qur`ān aus Sorgen und Angst um ihre Kinder zu lesen. Sie begann fünf Mal täglich zu beten, fand einen murshid, - oder er sie. Sie kommt aus Khairpur, einer Stadt im nördlichen Sindh. Nach einiger Zeit spürt sie ein Licht in sich. Ihr Herz leuchtet. So viel Licht, dass es an der Wand wandert, neben ihr strahlt, ihren Körper durchfließt. Sie folgt der Stimme ihres murshid, Khānan Shāh Bukhari. Nach neun Monaten sendet sie der khairpuri murshid nach Sehwan Sharif. Zu Beginn ihrer Beziehung mit diesem ersten murshid und für lange Zeit noch, geht sie ständig zu ihm. Sie steht aus dem Schlaf auf, sobald er sie ruft,- selbst nachts. Sie folgt seinem Befehl (hukm). Dann beginnt sie auch dem hukm des Qalandar Folge zu leisten, besucht ihn für so lange er selbst es verlangt. Derzeit kommt sie vor allem nur an Donnerstagen nach Sehwan,- so will es barā murshid (der große Lehrer, Führer) Lāl Shabbāz. Vor allem zum dhamāl solle sie anreisen, so das Gebot. Die meiste andere Zeit verbringt sie an anderen Schreinen oder zu Hause. Dies hält sie so seitdem ihr murshid auch jegliche Arbeiten außer Haus (denen sie nach dem Tod ihres Mannes noch nachgekommen war) untersagte.*

*Hukm komme über das Herzen, aus dem eine Stimme (awāz) spreche.*

*Rehmat sagt, sie höre diese Stimme ebenso klar, wie sie meine Stimme gerade hört, und ihr Gespräch sei ganz wie das unsere. Diesem hukm nicht zu folgen, funktioniere nicht. Würde sie zu Hause bleiben, wäre ihr murshid äußerst böse, verärgert. Gerade wartet sie darauf, von Lāl Sā`in nach Mashhad begleitet zu werden. Allein könne sie ja soweit nicht reisen.*

---

<sup>84</sup> Besonders bemerkenswert fand ich die Beschreibung eines Buben aus Karachi, der den Qalandar immer wieder tagsüber um *gumbad* gehen sieht. Er erläuterte, dass der Heilige sich kurz vor *qā`im* in den Schrein begeben und in der Früh eben aufs Dach, um die Kuppel sieben Mal zu umrunden. Er erklärt, dass der Qalandar seine Kuppel wie die Ka'bah umründe. Das habe er selbst gesehen. Der Heilige sehe gar nicht aus wie auf den Bildern, die es am Bazār zu kaufen gäbe. Er hätte langes graues Haar, das etwas über seine Schultern falle, einen Bart und einen großen Schnurrbart. Er habe ein rundes Gesicht und riesige Flügel. Einer von ihnen könnte das ganze Zimmer, in dem wir sitzen, ausfüllen. Er sehe freundlich aus und sein Gesicht wäre genau wie seine Flügel gänzlich rot.



Der Heilige kommuniziert so vor allem über das Herz, Träume und bestimmt. Seine Stimme wird meist, wie auch von Rehmat, als real hörbar nicht nur gefühlsmäßig zu erfahren beschrieben.

Oft äußert sich die Stimme, also der Qalandar in Befehlsform. Wer von ihm hört, hat seinen Anregungen Folge zu leisten.

*So betont auch Ta'ima, eine Frau mittleren Alters, die mindestens einmal monatlich nach Sehwan kommt, wenn der Qalandar sie ruft, die Unumstößlichkeit dieser "Einladungen". Wie der Qalandar denn ruft? In Träumen erscheine er, meint Ta'ima, meist nicht in Form, sondern als Stimme die, ist Ta'ima nicht schon von selbst aufgebrochen, befiehlt zu kommen. Meist am ersten Donnerstag, dem baṛā din, dem großen Tag des Monats, komme sie gemeinsam mit ihrem etwa 12jährigen Sohn.*

Ein Aspekt der Wirkmacht des Heiligen nach *wisāl*, oder im *wisāl*, dieser Möglichkeiten offen lassenden Verschleierung, ist nun sein Ruf. Dieser bedingt von anderen Motivationen nach Sehwan zu kommen, fundamental verschiedene zeitliche Pilgermuster. Auch Pinto erzählt über die Pilgernden am Schrein Hazrat Nizamuddins "They often said, 'He is not dead. He has only put a veil between himself and us, ordinary mortals. That is why we cannot see him.' But sometimes he is believed to appear to some people. These appearances are taken as a mark of special favour and love." (2004, 118).

Menschen, die etwa einen Wunsch haben, ein Gebet sprechen wollen, mit Sorgen selbst bewusst die Reise beginnen, folgen einer ökonomischen Haltung, in der Austausch, Geschenk und Dank im Vordergrund stehen, während die Gerufenen nicht willens sind, nicht "anders können", eine spezielle Beziehung eingehen, die in gewissen Termini und Ausmaßen vom Qalandar als Geliebten diktiert wird. Ihr Kommen ist nicht explizit an einen Zweck gebunden. Sie bezeichnen sich, wie viele andere auch als *qalandar ka faqīr*, als *faqīr* des Qalandar. Dies kommt allerdings keineswegs einer automatischen Qualifikation für das Leben eines etwa *malang*<sup>85</sup> oder Derwisch gleich. Fast jeder in Sehwan bezeichnet sich selbst als *faqīr*.

Eine Familie, mit der einige ich Zeit verbrachte, steckt zum Beispiel in Sehwan fest, da ihnen der Qalandar die *ijāzat* (Erlaubnis) abzureisen nicht erteilt. Dies ist vor allem für die jüngste, schulpflichtige Tochter ein Problem. Meist zeigt der Heilige seinen *hukm* über Träume, etwa indem Sakkina, der Mutter, ein Bus mit geöffneten Türen erscheint. Dieser zeigt an, nun fahren zu dürfen. Manchmal erscheint einfach das Bild der *dargah*, als visueller Befehl zu kommen.

---

<sup>85</sup> „an ascetic who wander from shrine to shrine and is usually [nicht- Malang und diese nicht- Akzeptierende] regarded as violating Islamic law” (Pratt Ewing 1997, 272)

Die zu verweilende Zeit und Intervalle des Kommens und Gehen- Dürfens! obliegen nicht mehr den Pilgernden selbst, sie sind klassische *murīd*. "Even if an account is true to the substance of spiritual experience, the truth of that experience is still remote: It can only be encountered, not fruitfully analysed. It presupposes unconditional commitment, not dispassionate discussion." (Nanda/ Talib 2004, 128) Derart tief ist die Beziehung von *murīd* zu *murshid*, dass sie sich der Diskussion, also des Hinterfragens ganz einfach wie natürlich entzieht. Dennoch wirkt der Heilige nicht nur auf seine *murīd*, seine *faqīr*, sondern auf alle, die sich ihm öffnen. Es gibt solche, die mit Anliegen ans Grab treten, und andere, die ihre Reverenz, ihre Liebe zeigen wollen. Sie sprechen ein Gebet oder sitzen einfach da, nehmen die Bewegungen des Grabes auf und kommen so in den Zustand, den Pilgernde als *sukkūn* bezeichnen. Das, die innere Ruhe, ist einer der wichtigsten Zustände am Grab. "It is the ability of the saint, or the bony remains of his or her body to be something for everyone- he or she can mirror the wishes of those who approach its sacred environment." (Kugle 2009, 78f.)

## 4. Annäherungen, Zugänge

Wie in den vorangegangenen Kapiteln dargelegt, handelt es sich beim Schrein in Sehwan Sharīf um einen öffentlichen Ort, einen Ort der Möglichkeit, der von Pilgernden wie Besuchenden gleichermaßen benutzt werden darf. Dies zu unterstreichen ist wichtig, denn die Benutzung unterliegt äußerlich keinerlei Regulatorien. Das große Postulat der mystischen Gräber, heiliger Orte vor allem antinomischer Natur stellt dar, dass sie von jedem ergangen und erfüllt werden können. Dass sich an ihnen diese Ruhe, *sukūm*<sup>86</sup>, einstelle.

Nun stellt sich die Frage, wer die Antwortenden sind, welche Wege sie an ein forderndes, gebietendes, Hilfe anbietendes, zuhörendes, reflektierendes, lösendes, integrierendes Grab führen mögen. Warum nenne ich sie, die Kommenden, Antwortende? Ganz einfach, weil die Struktur religiöser Arbeit (*'amal, kām*) und spirituellen Seins einer menschlichen Reaktion bedarf. Auf Gegenwart und einen allzeitlich, ungebundenen und allumfassenden kreativen Allah trifft der Geist, die ratio, ein Lebensweg, dann viele. Es bedarf des persönlichen Engagements und Hingabe, hingebender Einwilligung und unbedingten Hörens, um die *Beziehung* zum Heiligen Lāl Shāhbāz Qalandar entstehen zu lassen. Dies soll in den folgenden persönlichen Geschichten, Erzählungen der Verbundenheit, des Rufes und des Folgens einiger dem Heiligen oder dem Ort eng verbundener Menschen aufgenommen werden.

Meine Idee hier ist, durch verschiedene, teils auch sehr unterschiedliche Positionierungen, eine "stimmliche Vielfalt", nicht einem klassischen Chor, vielmehr einer dissonanten Symphonie, einer a-harmonischen Musik, der vermeintlich freien Interpretation, wie sie oft auch in klassischer subkontinentaler Musik vorkommt, die doch gebunden Formen folgt, einen Satz zu beschreiben.

### 4.1 Lakyari *maidan*<sup>87</sup>: Nebenschauplatz und Zentrum

Es sind drei Schwestern, die im Zentrum des Hauses stehen, im Mittelpunkt. Ein altes aus Ziegeln errichtetes Haveli, direkt am Schrein, von dessen Dach aus man den Vorplatz zum Gebäude hervorragend beobachten kann. Ein weiträumiger Hof befindet sich in der Mitte der ringsum liegenden Gebäude, die nach außen hin von Mauern geschützt, nicht einsehbar sind. Dennoch, jeder Laut von außen dringt auch hier ein. *dhamāl*, die nächtlichen *qawwālī*-Sessions

---

<sup>86</sup> Ich wurde von der Idee der "absoluten Schlichtheit" wie sie in Andrej Rublow, einem Film Andrej Tarkowskij's, von russisch orthodoxen Ikonenmalern verlangt wird an *sukūm* erinnert. Manchmal wird *sukūm* auch wie das Gefühl beim Nachlassen von Schmerz beschrieben.

<sup>87</sup> Hof, Platz

am Vorplatz und die tagtäglichen ununterbrochenen akustischen Kämpfe der Standler um den Schrein, die mit Lautstärke gegeneinander antreten, um im Luftraum um die *dargah* die Hoheit zu behalten.

Der Hof als zentraler Platz, *maidan*, bildet das Kommunikationszentrum für die Dienenden und Kinder, etwa wenn sie am Abend Cricket spielen, immer wieder jemand durch ihn schlendert, sich kurz niederlässt und mit anderen ein paar Witze oder Geschehnisse des Tages austauscht. Meist dröhnen aus den Mobiltelefonen der Diener laut *naubah*, Gesänge, die das Martyrium schiitischer Imāme betauern, unterlegt mit den wuchtigen Brust- Schlägen des *mātam*.

Eigentlich ist das Haveli Sitz einer erweiterten Familie. Der älteste Bruder (ist auch *gaddā nashīn*), drei seiner Schwestern (alle unverheiratet), die erste Frau seines nächst jüngeren Bruders, sowie sein jüngster Bruder leben hier alle in eigenen Wohneinheiten. Weiters sind angebaute Bauten seiner beiden Söhne aus erster Ehe an den älteren Teil des Haveli angeschlossen. Jeder der nuklearen Teile bewohnt eigene Räumlichkeiten in teils an das ursprüngliche Gebäude angrenzende, neu errichtete Häuser, die sich um den zentralen *maidan* gruppieren.

Die drei *Ġīgīs* sind alle unverheiratet und arbeiten im Haus, sie betreuen Gäste, Pilgernde, *murīd*, übersehen die Essensproduktion, schicken Speisen an den Autāg (Empfangs- Aufenthalts- und Schlafgebäude für Männer: so ein Gegenstück zum Haveli) des älteren Bruder, Murād 'Alī Shāh, den sie als *gaddā nashīn* des Qalandar Lāl Shahbāz anerkennen. "There are two kinds of power related to the [...]dargahs: one is spiritual, concerned with mediation between God and man; the second is temporal, involving the administration of land and property. Although there is a formal distinction between the two, symbolized by the separation of duties in the persons of sajjada- nashin and mutawalli, there are also links to draw them together. Links appear when both forms of power are embodied in one person and the spiritual and practical functions of the dargah are performed by one man." (Mann 2004, 164) In Sehwan liegt die Verwaltung beim Auqāf Department, der Rest bei Sayyid- Familien<sup>88</sup> und anderen Mittlern, die ihre Ansprüche gegeneinander, und wenn es allen hilft, miteinander geltend machen. Spirituelle Autorität befindet sich allerdings oft näher beim Qalandar als bei Nachfolgenden. Zusätzlich sind die vom Auqāf eingesetzten höheren Mitarbeiter wie etwa der *assistant manager* aufgrund ihrer Positionen hoch geschätzt.

Die *Ġīgīs* sind allgemein hochgeachtete, Ehre erbietende und inhabende (*'izzatwālī*) Frauen, die in ihrem Haveli befehligen, *madjlīs*<sup>89</sup> zu wichtigen Daten abhalten. Viele Frauen aus Sayyid-

---

<sup>88</sup> Zu den beiden präeminenten Familien und ihren jeweils eigenen Legitimierungen: Kap. 5.3 und Kap. 4.1.2.

<sup>89</sup> gemeinschaftliches Treffen, Sitzung zur Erinnerung an Imām Hussains Tod

Familien unterhalten auch ihren eigenen *imām bārah*<sup>90</sup> nahe ihrer Wohnhäuser oder in ihnen. (Cole 2002, 143 f.: für Awadh im 19. Jahrhundert)

Für viele Pilgerinnen ist ihr Haveli die erste Anlauf- und Unterkunftsstelle in Sehwan Sharīf. Ihre Familien und Dörfer sind oft über lange Jahre mit der in diesem Fall *pīr* Familie der Sayyid-Lakyari verbunden, die Pilgerfahrt findet so doppelte Verwendung. Sowohl das Grab des großen Heiligen gilt es zu besuchen, wie auch die fortwährende *allegiance* zur *gaddā* Familie zu stärken und fort dauern zu lassen, etwa über die Weitergabe des *pīr- murīdī* an Neugeborene und Kinder. Zur Zeit der *hadj* etwa, kam eine hunderte Frauen zählende Gruppe aus der Nähe Khairpurs nach Sehwan. Zuerst begrüßten sie die Bībīs, ließen sich Audienz geben und richteten sich im Haveli ein, ihre Decken ausbreitend, bevor die ersten der Damen begannen, sich für die *ziyarat* zum Schrein zu schminken und aufzuputzen. Der Besuch bietet auch Möglichkeit, die *murshid* nach Lösungen für Probleme, Krankheiten, Sorgen zu fragen.

Der erste an den Hof angrenzende Raum der drei Schwestern ist das Zentrum in welches *murīd* kommen. Da das Haveli der Lebensbereich der Familien und Frauen ist, treffen sich hier nur weibliche *murīd* mit ihren *murshid*, den drei Ġīgīs. Die dahinter liegenden Räume sind den drei Schwestern und nahen Personen vorbehalten.

Für Treffen von Männern (mit ihrem *murshid* oder zur Unterbringung) bestehen einzelne Autāg, nicht weit des Haveli und ausschließlich für männliche Pilgernde und männliche Gäste der Familie. Manchmal betreten sie Dienerinnen, um Essen vorbei zu bringen, allerdings für gewöhnlich nur Minderjährige. Sobald größere Pilgergruppen ankommen, teilen sie sich in Männer und Frauen, in Autāg und Haveli. Benötigt ein Herr etwas von seiner Ehefrau, so nimmt er einen Diener aus dem Autāg mit auf den Weg zum Eingang des Haveli und entsendet ihn, um seiner Frau etwas zu übermitteln oder sie herbei rufen zu lassen.

Die drei Damen wechseln einander jedenfalls bei der Betreuung der Pilgernden ab, auf ihrer *jhūle* (Schaukel) sitzend, leicht wippend, den Anliegen der zu ihren Füßen sitzenden Frauen lauschend. Je nach Status der *murīd*, dürfen sie auf Sesseln Platz nehmen. Bei meinem zweiten Aufenthalt war auch eine Sitzgruppe im Zimmer aufgestellt worden, die höheren Gästen zur Verfügung stand. Wobei die drei Wert darauf legten, dass auch Benazir Bhutto als ihr *murīd*, sooft sie Sehwan besuchte, zu ihren Füßen gesessen wäre.

Die Rolle als *murshid* entspringt einigen Quellen. So gilt allein die Sayyid- Herkunft als ehrwürdig, sie über andere Muslime erhebend (Jeffery 1985, 102ff.) Diese Vorrangstellung ist eng mit dem großen Schisma des Islam verbunden. Die Nachfolgen des Propheten sind Sayyid, und in Sehwan nach eigenen Angaben ausschließlich Schia. "After all, the Prophet himself had declared

---

<sup>90</sup> Räumlichkeit für schiitische commemorative Zusammenkünfte

in a famous tradition that the two legacies he leaves behind, the Quran and his progeny, would never be separated until they met him in Paradise at the fountain of kawṣar, a much-coveted spot in heaven." (Hyder 2006, 24) Ein wichtiger Faktor für die Präeminenz mancher Sayyid-Familien, wie der Lakyari, ist zusätzlich ihre Nähe zum Schrein. Diese Nähe lässt sich räumlich denken (Kap.1) oder spirituell und devotional und eben genealogisch begründet.

Alle Nachkommen der Familie werden als *murshid* bezeichnet, selbst drei-jährige Mädchen. Ein Beispiel zu einem im Vergleich zu seinem *murīd* viel jüngeren *pīr* geben Nanda/ Talib (2004, 133f.). Ganz friktionsfrei verlaufen solche Begebenheiten allerdings nicht immer. Oft stellt sich die Frage der Seniorität, die vor allem von im Nachfolgekarussell Unterlegenen aus derselben Familie betont wird. Jedenfalls wird es an den Heranwachsenden liegen, ob sie später die ihnen zugeschriebene Rolle auch ausfüllen wollen. Zumindest in Sehwan bleibt dieser Aspekt der tradierten Macht wichtig. Während für außerhalb wohnende Frauen dieser Teil ihrer Herkunft oft eigen, manchmal fremd anmutet, ist es für die in Sehwan Geblienen normaler Teil ihres Lebens und ihrer Praxis.

Im Fall der Ġīḡīs stellt sich nun die Frage, wie ihre Verbindung zu Lāl Sā`in aussieht, welcher Art sie geformt ist und woher sie ihre Legitimation zieht. Weiters gilt es nachzuzeichnen, wie damit gehandelt wird. Das Haveli möchte ich einerseits als Nebenschauplatz des Schreins bezeichnen, andererseits als Zentrum devotionaler Praxis und als Zufluchtsort für Frauen, in deren Leben so Möglichkeiten treten, die sonst ausgeschlossen wären.

#### 4.1.1 Madam

*Ġīḡī Shāh Djabān erklärt das Kommen ihres Großvaters aus Laki nach Sehwan mit dem Ruf des Qalandar.<sup>91</sup> Wali Maman Shāh sei eben gerufen worden und diesem Ruf gefolgt. Ihr dādā, damit sind gemeinhin alle männlichen Vorfahren ab dem Großvater gemeint, dāde (Plural von dada) also, Laki Shāh Sadr hätte vom Qalandar die Erlaubnis (ijāzat), oder mehr noch, den Befehl (hukm) für die Zeugung von Nachkommen erhalten, und so produzierte er 41 von ihnen, die Lakyaris (sie meint übrigens, dass die Sabẓwaris (die sajjāda Familie) nicht, wie sie selbst behaupten, aus dem Iran kämen, sondern aus einem Ort in der Nähe Sehwan, den es auch heute noch gäbe und von dem sie auch ihren Namen zögen), dass dieser*

---

<sup>91</sup> "The tradition relates that: (1) he [Laki Shāh Sadr] was controlling the area when Lal Shahbaz arrived in Sehwan, and (2) he gave birth to a very important lineage of Sayyids in Sindh, the so-called Lakyari. [...] If one agrees that Sufi tradition refer to a symbolic discourse, it is possible to conclude that the visit Lal Shahbaz made to Laki, and the homage he paid to Shah Sadr, can be understood as a recognition and an acceptance of the Shivaite legacy." (Boivin 2008, 38f.) Laki war (ders., ibid.) ein bedeutendes shivaitisches Pilgerzentrum und es sollen dort auch hinduistische Begräbnisriten stattgefunden haben, um dafür nicht nach Haridwar (Stadt in Uttaranchal in Nord- Indien) reisen zu müssen.

*Befehl auf der Durchreise des Qalandar durch Sehwan gekommen sei, und dass ihr dādā eben kachaihrī<sup>92</sup> mit dem Qalandar hielt (auch dies wird, wie so vieles in Sehwan von allen außerhalb des Einflussbereichs der Familie bestritten). Diese 41 Nachkommen hätten eine heute riesige Familie entstehen lassen, die sich nicht nur in Pakistan, sondern auch in Dubai und London<sup>93</sup> finde. Lakyaris gäbe es überall. Ihr Großvater Wālī Maman Shāh sei auf den Ruf des Qalandar hin nach Sehwan gekommen, hier seine Pflicht zu erfüllen. (Sie spricht übrigens, in diesem und in Zusammenhang mit der Hochzeit, von ihrer Familie als sajjāda nashīn; sonst wird auch meist der Vater, Gul Maman Shāh, nicht Wālī Maman Shāh beschrieben, als guter Mann, als Freund Bhuttos etc..., vielleicht, weil er noch mehr im Gedächtnis ist)*

Die Erklärung für den Status, die Wichtigkeit der Familie liegt beim Willen des Qalandar. Einen *gaddā* gibt es dennoch, wie *sajjāda* nur im Sprachgebrauch und im Kampf um Ressourcen, Verteilung und Ansehen.<sup>94</sup> Je nach Situation ändern sich allerdings die Erklärungsmuster, wechselt die Erzählung. Im Gegensatz zu etwa der postulierten *sajjāda nashīn* Familie Sayyid Sabzwari, wird herausgestrichen, dass es keinen *sajjāda* geben könne, da der Qalandar selbst nicht einen leiblichen Nachfahren zeugte, im Zölibat gelebt hatte, aus eben genannten Gründen, dass man selbst einen *gaddā* in der Familie habe. Dies ist ein Diskurs um Autorität/ Macht beziehungsweise Charisma über Nachkommen-, Verwandtschaft. *hereditary charisma* nennt das Max Weber und auch Boivin (2010, 124f.) bezieht sich auf diese Begrifflichkeit in seiner Darstellung der Autorität des *pīr* in Nach- und Abfolge des Pithoro Pīr.

Allgemein wird derartige Throndenken allerdings oft überhaupt verlassen: Um eine vorrangige Position unter den Glaubenden zu unterlegen, wird mit der besonderen Liebe des Qalandar zur Familie und zu den drei Frauen argumentiert. Es sei ja der Qalandar selbst gewesen, der die Familie entstehen ließ, der mit dem *dādā* Laki Shāh Sadr zusammen saß. Und auch der Heilige war es, der den Großvater nach Sehwan Sharīf rief, in direkte Nähe seines eigenen Grabs, um Schlüsselfunktionen in seinem Sinn und für den Fortgang der Traditionen zu leisten.

*Shāh Djahān meint, ein Leben für den Qalandar gegeben zu haben und dass so viele Leute, murid, kommen, weil ihr Haus immer für alle offen stünde, dass sie niemanden abweisen würden, dass viele Frauen, die sonst keinen Platz hätten hier Einlass fänden, Essen bekämen, sich waschen könnten. Sonst würde sich ja oft auch niemand um diese Frauen kümmern. Ich frage, nachdem sie schon ihre Rolle als Empfangende, die jene vom Qalandar Kommenden, und das seien aufgrund der Nähe zum Schrein eben ziemlich viele, nicht abweisen*

<sup>92</sup> Gerichtshof; Ort des Gesetzes; in Analogie zu dargah, das auch court, also Gericht bedeutet

<sup>93</sup> als Chiffren für Kosmopoliten und die Welt- global

<sup>94</sup> Die Erklärung der Sabzwaris, weshalb die Lakyaris nach Sehwan kamen, klingt gänzlich anders. So hätten sie selbst in ihrer Funktion als *sajjāda nashīn* Familie diese geholt, um den Schlüsseldienst am Schrein zu tun, da die den Schrein auf- und zusperrende Hindufamilie aus der Stadt emigriert wäre.

*könne, betonte, nach dem Grund ihrer Ehelosigkeit. Sie meint, dass es nicht so wäre, als hätten sie drei keine Angebote bekommen. Es wäre auch eine große Gesellschaft aus dem Punjab gekommen, die um ihre Hand angehalten hätte. Darunter seien gadde nashīn großer dargahs, der von Shams Tabrizī<sup>95</sup> etwa, gewesen. Ihre Mutter hätte gemeint, das sei alles hervorragend, aber zuerst müsse der Qalandar gefragt werden. Und so träumte einer der Ebesuchenden von einem großen maidān. Shāh Djahān deutet auf den Platz inmitten des Havelis, und dann an, dass er so wie dieser gewesen sei. Auf diesem maidān seien unzählig viele rote Rosen gelegen. Im Traum hätte der Mann versucht, eine davon zu nehmen, sie mit der Hand zu entfernen. Doch es gelang ihm nicht. Nicht eine einzige Rose vermochte er zu nehmen. Und er hörte im Traum, wie jemand ihm befahl, von seinem Vorhaben abzulassen. Das seien nicht seine Rosen, sondern "meine". Und die Stimme verlaublich weiter er solle nicht eine nehmen. Es war der Qalandar. Und so reiste die Gesellschaft wieder ab, die drei Schwestern blieben ledig (aber quasi, Frauen des Qalandar). Shāh Djahān meint, ihr Leben nicht einen Tag bereut zu haben, sie freue sich, sei glücklich über ihre Rolle, die Nähe zum Qalandar und darüber, mit ihren Schwestern gemeinsam leben zu können.*

Der Qalandar bestimmt Lebenswege und bindet die Frauen an sich. Sie geben sich ihm hin, wurden ihm gegeben und sind selbst seine *murīd*. Parallele Geschichten, die sich umkehren, wie das Rosenblatt, welches nun nicht mehr entwendet werden darf, im Gegensatz zur Erzählung über die Ankunft des Heiligen in Sehwan, als er noch ein Rosenblatt auf die ihm gesandte volle Schale Milch legte. Die Schwestern bekommen so eine wichtige und eigenständige Mittlerinnenrolle zugeteilt, die aus der Geschichte ihrer Familie heraus plausibel scheint. Die zwei Episoden (Ankunft und verwehrt Hochzeit) sind in der Erzählung intertextuell verwoben, hängen über einen hagiographischen Faden zusammen. Auch wenn sie nicht in direkter Abfolge erzählt wurden, scheint offensichtlich, dass "[...] Episoden, die am Anfang stehen, in einem unmittelbaren Verhältnis zu Episoden stehen können, die erst gegen Ende vorkommen." (Leach 1978, 55). Ebenso steht der Werdegang der Frauen auch unter direkter Weisung des Qalandar, die drei aus eigenem Recht bestätigend, sie stärkend. Allgemeine Diskurse über den Heiligen, Geschichten seiner Ankunft und seines Status werden so individuell und personalisiert weitergegeben, mit dem eigenen Schicksal verwoben, das dadurch an Stärke als machtvoller Diskurs gewinnt.

*Ġī Nūr Djahān, die älteste der drei Schwestern sitzt auf ihrer djhūlā (Schaukel, Wiege), nippt im Takt, das Wasser ist gegangen, und sie unterhält sich mit einem der Diener, wann es wohl wiederkommen würde. Der*

---

<sup>95</sup> Nicht zu verwechseln mit Djalāl- du- dīn Rūmī Lehrer Shams Tabrizī. Jener hier gemeinte liegt in Multān begraben und wird auch Shah Shams- du- dīn Sabzwari genannt.



ganze Brauch wäre ja nun bei ihnen: "sāre sehwan ka rasm hamare uppar hai."<sup>96</sup> (Sie schwingt in ihrer Erklärung hin und her zwischen einfach so, sie werde halt dazu gemacht und der Erfüllung einer Rolle, nach den Vorgaben des Brauchtums, der Tradition, des rasm.) Sie sagt, der rasm wäre nun auf ihrer Familie, in ihrer Hand, dass sie das Wissen hielten, sonst kümmere sich ja auch niemand darum. Alle anderen hätten ihre Pflichten, ihr Wissen, ihre Traditionen verkauft, liefen mit offenen Händen herum und versuchten Geld zu machen [...]. Sie hätten den ganzen timetable, der bestimme was wann bei Lāl Sā'in zu tun sei,- den timetable der Ereignisse, der mela, wichtiger Daten. Sie hätten auch timetable für alle anderen Kāfis: für Bodla Bahar, für Choṭu Pīr 'Umrāni, für Ulādi Amīr, Jhūman Jhātī usw. [...] Diese timetable jedenfalls würden von Generation zu Generation weitergegeben. Von ihren Großvätern und Großmüttern hatten sie diese gelernt und sie wieder an die neue Generation weitergegeben. Die Kāfis seien ja alle in ihrer Hand, unter der Kontrolle ihrer Familie. Sie meint noch, dass sie wie Lāl Gowar (s. Kapitel 4) auch, unverheiratet ist.

Zusätzlich zur direkten Berufung der Familie durch den Qalandar sind sie die "Wahrer der Tradition", was ihren gegenwärtigen Anspruch stärkt. Dieser hängt eng auch mit der ständigen Anwesenheit einiger Familienmitglieder in Sehwan zusammen. Große Teile anderer Sayyid-Familien etwa leben über lange Zeit außerhalb der Stadt. Ihre Kinder gehen auch nicht in Sehwan zur Schule. Die Kinder der Lakyaris, die außerhalb Schwans zur Schule gehen, kommen dennoch für die Prüfungen zurück in die Stadt.

Die Tradition wird nun sogar verkörpert von einer der Schwestern während der 'urs. Als Lāl Gowar tritt sie in die Rolle einer mittlerweile einigermaßen mythenumrankten Figur im Leben des Qalandar. Die drei Schwestern übernehmen wichtige Rollen der Pflege des Andenkens im devotionalen Prozess, als Interzessierende und Wahrerinnen des rasm. Ebenso werden ihre Persönlichkeiten in die Geschichte eingebettet, auf Traditionen Rückbezug nehmend.

*Ġāṭī Shāh Djahān verteilt langsam Portionen an alle Ankommenden. Sie verwehrt einem Mädchen, das mit ihrer weiblichen Verwandtschaft unten auf zwei charpoys sitzt einen Teller, meint sie könne nicht jedem der komme etwas zu essen geben. Sonst reiche ja das Gekochte nicht für die ganze Familie, die ja vom dāl (Linsen), chanwal (Reis) und den chapātī essen wollten. Sie schickt Teller und Schüsseln auch zu ihrem Bruder in den Autāg. Alle anderen Teile des Havelis senden Diener um das Nachtmahl zu holen. Shāh Djahān stellt das nicht als gänzlich offenen langar dar, eher als Ausspeise für Verwandte, als Familienzusammenhaltungsmaßnahme vielleicht. Bablu (ein Diener), der vom Essen holt, spricht vom langar des Qalandar, von dem ich essen solle, und auch von niāz (Almosen). Die Familie des Mädchens sitzt nun bei Nūr Djahān, die selbst wieder in der jhūle Platz genommen hat, am Boden, während Shāh Djahān dem*

<sup>96</sup> Andere in Sehwan meinen, die Sayyid-Familien wären erst in das Vakuum, welches emigrierte Hindus hinterlassen hatten gekommen, hätten deren Plätze besetzt.

*Mädchen einen Teller gibt, ihn hinein zur Schwester zu tragen. Auch zwei Buben kommen, denen Essen für den Maulvi der Schia Moschee gegeben wird. Ebenso schicke sie dem Maulvi der Sunni Moschee zu essen, damit kein Unfrieden entstehe. Das Essen sei für alle da. Shāh Khatūn (die jüngste der drei Schwestern) steigt inzwischen aufs Dach zur 'alam und betet wie jeden Tag. Shāh Djahān erklärt, dass das die Pflicht aller sei, zur 'alam des Ġāzī Abbās zu beten<sup>97</sup> nicht nur die ihrer Schwester.*

*Langar* ist eine Form der Freiküche, die im Namen des Qalandar etwa von Menschen, denen der Heilige half, gespendet wird. Als solche ist er auch integraler Bestandteil der Essensversorgung in Sehwan. Viele der Bewohner der Stadt könnten ohne die Fülle an ständigen *langar* Stätten und gelegentlichen *langar* Ausgaben kaum täglich genügend Nahrung zu sich nehmen. Werbner (1998), beschäftigt sich intensiv mit *langar* als perpetuelles Opfern. "To comprehend fully the Sufi *langar*, however, it needs to be understood in the context of other forms of Islamic sacrifice, on the one hand, and in relation to the other sacred exchanges accompanying it- of voluntary service, ritual substances, social identification and powerful blessing- on one another." (ibid., 97) Für Pilgernde ist der rituelle Aspekt, der Aspekt der Opfergabe und der Aufnahme derselben von eminenter Bedeutung. Selbst wenn jemand nicht ein bisschen Hunger verspürt, sollte er den ihm angetragenen *langar* oder *niāz* zumindest kosten. Diese sind nicht Abzulehnende und Teile des Identifikationsprozesses am Schrein und innerhalb der Schreingemeinschaft. *Langar* bedeutet aber auch Alltag: Zum Beispiel den Alltag des Nahrungsbesorgens für ärmere Familien.

*Niāz* und *langar* strukturieren auch im Schrein in Wellen Bewegungen. Sobald jemand etwa Datteln oder Zuckerln verteilt, bilden sich Trauben von Menschen. Der gewöhnliche Bewegungsfluss wird so unterbrochen. Für Langzeitpilgernde strukturiert *langar* und dessen Ausgabe auch den Tag. Sie gehen ihre täglichen Wege zu bestimmten Ausgabestellen, nicht zu anderen und wissen, wo es gibt, was ihnen schmeckt. Weiters spielt auch die Herkunft des *langar* eine Rolle. Nicht jeder Pilgernde nimmt gleichermaßen von allen Stellen. Hier sind Meidungs- und Vereinnahmungsprozesse erkennbar, die auch teils die Positioniertheit der Einzelnen im Netz um den Schrein andeuten.

---

<sup>97</sup> "For most people these 'alams symbolize the resilience of the Imam's cause. These mementos can be seen either as a way to take the devotees back in time, or as a way to bring the incident of Karbala forward in time." (Hyder 2006, 46)



Abb.17 *langar* am südlichen Schreinvorplatz

Interessant erscheint mir die Benennung des Abendessens. Shāh Djahān nennt es schlicht Essen, weiß an wen und aus welchen (strategischen) Gründen sie es verteilt. Ihr Diener Bablu hingegen, macht mir das Essen als *niāz*, und *langar*, als innerhalb des Spendenkreislaufes des Heiligen oder Allahs stehende (Weiter-) Gabe schmackhaft. Es wird allerdings kein *bi-smi llāh* oder *qalandar ke nām mē* (im Namen des Qalandar) gesprochen, sondern eher genau darauf geachtet, genug an jeden zu verteilen. Ein von *langar* einerseits vollkommen verschiedener Prozess liegt der allabendlichen Essensausgabe zu Grunde. Dessen Wichtigkeit folgt vor allem inneren häuslichen Dynamiken, nicht so sehr den weiteren sakralen Landschaften Schwans. Andererseits könnte er auch innerhalb von Dynamiken der Weitergabe welche die Ġīgīs verfolgen betrachtet werden.

Im Hof des Haveli treffen einander die Grundbedingungen, nämlich unter Schutz des Heiligen zu stehen, in seiner Nähe zu leben, mit zwei weiteren Aspekten. Erstens, an der '*alam* abzulesen (als Platzhalter für dort ebenfalls zelebrierte *madjlis*) die schiitische Prägung der Familie. Zweitens fungiert der Hof als Ort der Verteilung, wobei diese soziale Hierarchien der Stadt ebenso spiegelt, wie dadurch der Status der drei Frauen offenbart wird.

#### 4.1.2 Arbeit, Dienst und Liebende

Ausgehend von den Erläuterungen oben, soll es nun um die im Haushalt lebenden Arbeitenden gehen. Im Lakyari Haveli leben einige Diener und Dienerinnen permanent, während andere nachts nach getaner Arbeit nach Hause gehen. Die meisten sind seit Generationen mit der

Familie verbunden. Viele arbeiten und leben kombiniert seit ihrer Kindheit dort, von ihren Eltern abgegeben, dürfen sie die Schule besuchen, so sie nicht gerade im Haushalt gebraucht werden. Sie unterhalten die Kinder der Familie, werden umher geschickt und zu allen anfallenden Arbeiten herangezogen. Gerade zwischen den Jüngeren ergeben sich so eigene Verhältnisse, die einerseits gemeinsames Aufwachsen bedeuten, andererseits wird das Gefälle zwischen den Kindern nie verschwinden.

Die hier für (wenig) Geld Arbeitenden, sind unter der Kategorie *naukar* (Diener) zu fassen. Diese Form von Arbeit ist zu unterscheiden von den Tätigkeiten der Liebenden, der *murid* (s. etwa Nanda/ Talib 2004), da sie dem Lohnerwerb dient und klare strategische Ziele verfolgt. Sie mögen den Ġiġis Respekt zollen, ohne die Kategorie Liebe in den Vordergrund zu stellen, dennoch, allen gleich ist die hingebungsvolle Verbundenheit zu den Lakýaris, als unumstrittene Sā`ins<sup>98</sup> und Bībīs. Natürlich sind auch sie automatisch *murid* (wenn auch "realpolitische"), würden nicht bei anderen Sayyid- Familien anheuern. Das hat in besonderem Maße mit der Unterstützung die man sich im Falle derartiger "Arbeitsverhältnisse" erwarten darf, zu tun. Sie dehnt sich auch auf die eigene Familie aus. Selbst die Diener und Dienerinnen haben tiftige Gründe für ihre Arbeit.

Etwa Atiya, die einen kleinen Sohn hat, deren Mann eine zweite Frau heiratete. Sie ist zwar nicht geschieden, dennoch, was sollte sie täglich allein auf ihren Mann wartend zu Hause tun. So arbeitet sie kochend und putzend in einem kleinen Haushalt einer Sayyid- Familie, wird eingebunden in das Leben der Hausherrin, die selbst noch kinderlos ist. Deren Mann, zweifach zuvor anderweitig verheiratet, muss sich gelegentlich auch um diese anderen Frauen kümmern, zusätzlich zu seinen Pflichten als landlord (*wadero*) und Empfänger von Bittstellern und *murid*. Sind diese männlich, finden sie sich in seinem Autāg, nicht zu Hause ein. Die Ehefrau, dreißig Jahre jünger, sitzt derweil alleine zu Hause, in einem unfertigen Zubau. Ihr Haus hat derweil ein einziges Zimmer. Hinter vorgehaltener Hand klagt sie über ihre Situation. Nach Schwan verheiratet wurde sie ohne ihren zukünftigen Ehemann jemals gesehen zu haben. Allein sein Titel und der Familienhintergrund waren Grund genug, um der Hochzeit zuzustimmen. Die damit verbundene Macht ist, sobald man sich in das System begeben hat, unausweichlich. Zusätzlich lebt sie, frisch verheiratet und kinderlos in einer Art Isolation (s. auch Goodwin Raheja/ Grodzins Gold 1994, 27f.), die sie selbst durch Interaktion mit Dienenden und jeder vertrauenswürdig Erscheinenden verhandelt. Dies steht sicher auch damit in Zusammenhang, dass sie ursprünglich aus einer etwas entfernt liegenden Großstadt nach Schwan zog. Nur schwer könnte man sich von derart mächtigen Freunden allerdings lösen. Das gilt auch für die

---

<sup>98</sup> markiert referenziell Ehrwürdigkeit

Dienenden, die jedenfalls etwas finanzielle Unterstützung und Tätigkeit erwarten dürfen, im Gegenzug für permanente Anwesenheit.

Außerhalb der ländlichen Gebiete, sobald etwa weniger feudal geprägte Städte betreten werden, sind genau diese "Beschäftigungs"verhältnisse übrigens als ein Grundübel des ganzen Landes gewertet, das Unfreiheit zum Prinzip mache.<sup>99</sup> Auch auf dieser Ebene kann das Charisma des Heiligen fortleben, gepaart natürlich mit dem "Blutmythen" der Nachfahren des Propheten.

Nun leben auch einige Frauen dauerhaft in diesem Haus. Sie teilen sich eine Kammer mit einigen *charpays* und verrichten Hausarbeit. Sie stammen alle nicht aus Sehwan, sind zugereist. Ihnen gemein sind schwierige Familiengeschichten. Geschieden, ohne nahe Anverwandte, oder verstoßen sind sie. Vielleicht könnte man sie als aus vielen Nöten geflohene "spirituelle Migrantinnen" bezeichnen.

Diesen Damen bietet das Haveli einen Lebensraum. Also Speis und Trank, Bett und Bad gegen Arbeitsleistung. Zu ihnen gesellen sich immer wieder Pilgerinnen, die regelmäßig, also zumindest einmal im Monat kommen, sich dann auch in die Arbeitsabläufe eingliedernd.

Farsana, eine Frau aus Islamabad meint, sie hätte Kinder und einen Mann, doch nicht deren Telefonnummer. Kontaktaufnahme sei somit unmöglich (auf vergessene und verlorene Telefonnummern als Grund für einen längeren Aufenthalt in Sehwan stoße ich öfter). Sie kommt von Barri Imām<sup>100</sup>, und jemand dort hatte ihr geraten, nach Sehwan zu gehen um das Gebet zu verrichten. So verließ sie Islamabad und lebt hier schon seit drei Jahren. Die Liebe zu Lāl Sā`in und Ġīḡī Nūr Djahān lässt sie bleiben und für sie arbeiten. *khidmat*.

Farsanas Aufgabe im Haveli ist das Kehren des Hofes, das sie meist spät nächtens gegen zwei Uhr, vollzieht. Sie ruft und singt dann, mir die Heiligen, die sie im Kehren begleiten, vorstellend. Einmal besuchte sie gar Moinuddin Chishti. Sie wird von den anderen oft als *pāgal* (verrückt), nicht aber als *mastānī*<sup>101</sup> oder *malangni* oder auch als *majzūb* bezeichnet, wenngleich sie selbst sich eher so zuordnen würde. "The religious framework in terms of which the experiences of an unusual individual such as the *majzūb* are explained does not operate as a totalizing interpretive grid that simply constitutes reality. [...] Though the *majzūb* is explicitly associated with sainthood, the same individual may in another setting be called *pāgal* (mad) and be rendered powerless." (Ewing 1998, 161f.)

---

<sup>99</sup> Ein dieses Feld kritisch und komödiantisch- kabarettistisch aufarbeitendes Lied ist "Waderai Ka Beta" (des Landbesitzers Sohn) von Ali Gul Pir. Er benennt den Hund, das Hemd, den Freund eines Sā`in, wie dessen Auto als Sā`in, also ehrwürdig.

<sup>100</sup> ein in Islamabad begrabener Sufi- Heiliger.

<sup>101</sup> Berauschte (*mast*) heilige Frau. Im Grab höre ich oft: *Mast qalandar jhūle lāl*: Oh berauschter dich wiegender roter Qalandar! Berauscht bezeichnet hier einen in Allahs Liebe aufgesogenen Zustand.

Beim Kochen hilft Farsana für gewöhnlich nicht, nur manchmal beim Abwaschen. Sie ist niemandem ganz geheuer: nicht den Ġiġīs und auch den Arbeitenden nicht. Am Dach des Haveli hat sie sich eine eigene Lehmhütte erbauen lassen, einen eineinhalb Meter hohen Raum, der vollgestopft ist mit gefüllten Plastiksackerln, die sie den ganzen Tag über vor allem am Schrein sammelt. Wohl sind ihre Schätze zu einem nicht unbeträchtlichen Teil stibitzt. Dennoch gewährt man ihr dieses Lager am Dach. Niemand würde auf die Idee kommen, sie fortzujagen. Wohin sollte sie auch gehen?

Farsana vollbringt ihre Aufgabe, das Kehren, zu den von ihr festgelegten Zeiten, lebt gewissermaßen in "Narrenfreiheit". Meist isst sie auch nur alte *chapātī* in lauwarmem *chay*. Ihr fehlen sämtliche Zähne. Farsana spricht auch nicht Sindhi, - im Gegensatz zu den meisten anderen im Haushalt. Für sie wird sogar die Sprache gewechselt. Auch am Schrein ist sie allbekannt.

*Im Schrein sitzt Farsana, isst Tee mit alten chapātī, während sie zum Grab blickt. Wenn weißer Zuckerniāz ausgegeben wird, jagt sie ihm nach. Den täglich vor der Schließung Kehrenden begrüßt sie mit dem Hinweis, dass er heute spät dran sei. Der nickt nur zustimmend und kehrt, sich in Hocke fortbewegend weiter. Man kennt einander im Schrein. Sonst, also außerhalb, allerdings oft nicht, da dort andere Verhaltensregeln den Umgang miteinander formen. Als der assistant manager kommt, deutet sie eine Berührung an, versucht es auch bei den Füßen seiner beiden Mitarbeiter, die das über sich ergehen lassen. Sie wartet dann bis zuletzt ab aus dem Schrein zu gehen, mitten im Raum rechts neben dem Eingang sitzend. Dem Herren, der den Plastikkübel<sup>102</sup> links des Eingangstors hinausträgt um ihn zu entleeren, jagt sie nach. Sie kehrt dann, einige Rosenblätter aus dem Schreinemist kauend, zurück. Als sie mich sieht, entzieht sie ihrem Speichel ein Blatt, es mir äußerst wohlmeinend und freundlich anzubieten. So hätten wir gemeinsam dem Heiligen huldigen können. Im Inneren wartet sie unter gulu band die Gitterstäbe haltend, bis sie hinausgebeten wird. Dann stellt sie sich nach einer letzten Umrundung des Grabs ganz ans Tor zur Rechten und hält ihr Gesicht daran, bis es geschlossen ward und sie noch ein letztes Mal das Schloss berührt, bevor sie entschwebt.*

Gramlich (1981, 104f.) übersetzt das "Buch vom Staube" der Hāksār, das neu in den Orden aufgenommenen Derwischen nach dem Einflüstern des *dhikr* gelesen wird. In diesem Kontext wird Staub unter anderem als rein bezeichnet.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> In ihm befinden sich vor allem Plastiksackerl und die am Boden gefundenen Reste des verteilten *niāz*. Dattelkerne und manchmal einige Rosenblätter oder Zucker

<sup>103</sup> "Alles, was in der Welt und im Universum ist,  
Aus dem Staub geworden durch Hulderweis.  
Der Staub wurde zur Konsistenz jedes Seienden,  
Alles dessen, was bestehend war und was nicht war.

Es gilt allgemein als besonders devot und dem Heiligen Ehre erweisend, putzt und entstaubt man seine Stätte von eigener Hand. Shahanshahi merkt an, wie ein Händler in Mashhad seine Waren als mit dem Staub von Imām Rezas Grab gesegnet anpreist (2009, 15).

Angemerkt sei, dass die in der Früh den Schrein Auswaschenden und Kehrenden durchaus aufrecht und mit bestielten Besen ihrer Arbeit nachgehen. Jedenfalls wischt und kehrt und sammelt die freiwillige Schar der Sauberkeit den ganzen Tag durch die Reihen der sich sonst im Schrein Aufhaltenden. Immer nach einigen Runden, wenn die kleinen Plastiksackerln zu voll sind, halten sie am erwähnten links neben dem Eingang aufgestellten blauen Plastikmistkübel, in den der nicht wieder verwertbare Teil des Aufgelesenen entsorgt wird. Andererseits sammeln die meisten der Kehrenden wie auch einige andere ärmere Langzeitansässige der Stadt um den Schrein des Shahbaz Qalandar Plastiksackerln, weswegen sich um den Mistkübel beizeiten einige Menschen aufhalten, die achtlos hineingeworfene Sackerln wieder in den Umtausch- und Verwendungskreis ihrer Umgebung bringen, damit auch erneut einen kleinen Punkt im Bewegungslauf schaffend. Sie markieren so ständig den sakralen Boden, bieten ihre Dienste dem Heiligen, sind gleichzeitig aber *abhängig* von Spenden, um so ihr Leben finanzieren zu können. Diese erhalten im Schrein besonderen Wert, - *qalandar ke nām mē* gegeben.

Andere *jhārīmāle* (Kehrende) tun dies *ohne* Not und *nur* zum Dienst am Heiligen, der *khidmat* wegen, um ihm die Ehre zu erweisen (*'izzat karne ke liye*). Allein an Körperhaltung, Geschwindigkeit und Route lassen sich die Beweggründe der *jhārīmāle* erkennen.

Vom Establishment des Schreins werden die Kehrenden zugelassen, nicht aber besonders hoch gehalten. Sie bleiben arme Leute. Dennoch, der Staub und die Dattelkerne am Boden des Schreins sind *mubarak* (gesegnet). So lässt sich erkennen, dass auch der *murid* am Grab des Lāl Shahbāz vom Staub nehmend zu lernen befähigt ist. Die Bewegung Richtung Boden ist eine der unterwürfigsten und damit ehrerweisendsten, die zu tun ein Mensch in diesem Kontext befähigt ist. Am Grab des Heiligen für Reinheit zu sorgen, oder gar sich mit dem vermeintlichen Schmutz, der auch als segnender und gesegneter Abfall des Qalandar verstanden werden muss zu verbinden, ist ein tiefgreifender wie ernsthafter Akt der Devotion und Hingabe.

Zayda, eine Frau mittleren Alters, die ebenfalls im Haveli lebt, war verheiratet. Ihr Mann ließ sich jedoch nach 15 kinderlosen Ehejahren scheiden und heiratete neu. Sie hat keine anderen

---

Unter den Fußsohlen der Erkennenden werde Staub,  
Damit dein Standort in den Sphären sei!" (Gramlich 1981, 106)

"Werde Staub, Staub, damit die Rose wachse,  
Denn außer dem Staub gibt es keinen Erscheinungsort des Alls." (ibid., 107)

Verwandten, ist Einzelkind. Ihre Eltern waren gestorben und sie auch ohne Tante, Onkel usw. Plötzlich war sie auf sich alleine gestellt. Also machte sie sich auf den Weg nach Sehwan, wo sie auch schon mit ihren Eltern gewesen war. Sie meint, sich in den Zug gesetzt zu haben und einfach losgefahren zu sein. Da sie in Sukkur kein Haus und auch sonst nichts habe, was sie zu einer Rückkehr ermuntern könnte, bleibe sie eben hier. Zumindest habe sie hier schon einen Freund, zum Reden, am Telephon, nichts unehrenhaftes! Sie sei nicht *be-'izzati* (ohne Ehre, ehrlos), wie viele Frauen hier. Vor allem von außerhalb wird Sehwan doch oft als Sündenpfuhl gesehen, die Frauen dort als leicht, schamlos und freizügig. Wenngleich in diesen Einschätzungen eher Pilgerinnen gemeint sein dürften, als Schwans Frauen. Am Telephon zu konversieren sei genug, das erfülle sie. Sie sei hier ja gut aufgehoben, bei Lā Sā'in, beim Qalandar, der Schutz gebe.

Frauen finden Schutz in den Havelis,- bei den Ġiġis für die sie arbeiten, denen sie sich bis zu einem gewissen Grad auch anvertrauen, dennoch nie *in* der Familie lebend. Als Arbeitskraft, wenn auch als nahe, sind sie Beteiligte am Kreis vieler anderer, vor allem von Frauen, die in der Umgebung des Schreins eine Art Netzwerk spannen, einander kennen und annehmen, auch "fiktive" Verwandtschaften eingehen, Mütter werden und Schutzsuchende. Zayda etwa fand in einer *faqīrni*, die täglich abends ans Grab des Heiligen kommt eine Mutter, *ammā*, die Gespräch und Ansprache, sowie Hilfe, in diesem Fall auch unentgeltliche<sup>104</sup> bietet. Auch unter den Dienerinnen einer erweiterten Familie selbst können solche Beziehungen entstehen, die Referenzpunkte und Unterstützung gleichzeitig und gleichermaßen sind.

Eine weitere wichtige Frau im Leben Zaydas ist die Securitydame am Haupteingang, mit der sie unter Tags öfter Tee trinkt, sich mit ihr über aktuelle Geschehnisse und ihrer beider Gesundheitszustände (ein dominierendes Thema für viele der allein stehenden Frauen am Schrein) austauscht.

Der Alltag Zaydas ist unterteilt in Arbeit im Haveli, wenn diese benötigt wird um routinemäßige Pflichten zu erfüllen und der Anwesenheit am Schrein zu den immer gleichen Zeiten, gesetzt den Fall, sie ist verfügbar. Die Zeiten, die sie am Grab verbringt, meistens im Bereich der Frauenmoschee sitzend, gleichen einem Arbeitstag von für gewöhnlich 8 Stunden. Von 4 Uhr bis 8 Uhr früh sitzt sie hier. Danach backt sie *roṭī* und kommt wieder von 18 Uhr bis 22 Uhr. Sie betet, hält Exzerpte des Qur`ān, wie sie im Schrein aufliegen, meist *sūrat yāsīn*, in Händen, die Finger über Zeile nach Zeile gleiten lassend, ohne lesen zu können. Allein die Wirkmacht der Schrift invoziert sie an diesem für sie mächtigen Ort. Meist hält sie sich nur im Frauenabteil auf,

---

<sup>104</sup> Für gewöhnlich wird ihr für ihre Dienste in des Qalandar Namen Geld gegeben. Diese *faqīrni* etwa will von den ihr gegebenen Mitteln nicht einmal Geld zu wechseln etwas geben,- dafür müssen ihre Kunden woanders hin.



da sie sich dort sicher fühlt, geht nicht ums Grab, sondern beobachtet von oben das Treiben.<sup>105</sup> Sie ist gut eingebunden in das Netzwerk am Schrein, und hilft selbst Neuankömmlingen, die nicht genau wissen wie zu tun.

Etwa Najma, einer unverheirateten Frau von 50 Jahren aus Karachi. Ich lernte sie im Frauenabteil, dem Verbindungs- und Kommunikationsplatz par excellence, an einem Tag kurz vor *qā'im* kennen. Sie war verwundert, dass ich als Christin hierher komme, obgleich der Ort doch muslimisch sei. Schlussendlich bleibt sie einige Tage länger als sie eigentlich wollte, was ihre Schwester, die über mein Telefon mit ihr kommuniziert äußerst beunruhigt. Najma fühlt sich offensichtlich vom Ort angezogen, lernt schnell Frauen in der Moschee im Schrein kennen, mit denen sie sich austauschen kann, so auch Zayda.

*Als Najma im Haveli auf einem der charpoy im Zimmer sitzend jammert, dass sie doch zur Lösung ihrer Probleme zurück nach Hause müsse, sonst würde nichts jemals besser, entgegnet Zayda, dass sie ihr doch bereits gesagt hatte, des Qalandar hukm würde sie nicht vor dem dhamāl loslassen. Ja, nach dem dhamāl werde sie fahren, nun habe sie doch kām (Arbeit) zu tun. Nach nur wenigen Tagen Bekanntschaft wirken die beiden Frauen miteinander sehr vertraut, verbunden. Zayda übernimmt den Part der Wissenden, der Einweisenden, Helfenden, wiederholt immer wieder, dass der Qalandar die Befehle gebe, man sich danach zu richten hätte. Würde Najma drei Jahre hier bleiben, wären wohl alle Probleme bereinigt.*

*Najmas größtes Anliegen ist es, Öl für cirāḡ (Lämpchen) zu finden, und diese dann zu entzünden. Nicht an einer 'alam,- sie sei nicht Schia, sondern in die fünf im Schrein angebrachten Lämpchen wolle sie sie füllen. Zayda lässt Öl über Jannat, eine im Haveli lebende ebenfalls allein stehende Frau, vom Markt besorgen. Sie bringt allerdings schwarzes Öl, nicht rotes, was Najma unglücklich werden lässt. Sie brauche ein anderes Öl. Zayda bedeutet ihr, zufrieden zu sein, der Qalandar gebe alles, das Öl sei doch gekommen ohne dass sie sich bewegen musste und auch ihre Wünsche werden in Erfüllung gehen. Als Najma nicht zufrieden zu stellen ist, gibt Zayda ihr von ihrem eigenen, einem, wie sie betont, speziellen Öl, welches direkt von der 'alam am Schreinvorplatz kommt. Najma freut sich vor allem weil es rot ist.*

*Da Najma Zayda zum Entzünden der cirāḡ benötigt, sie selbst wisse ja nicht, wen sie ansprechen sollte, wartet sie im Haveli. Zayda putzt allerdings noch und kocht, während Najma nervös wird. Sie müsse doch zurück und die cirāḡ vor dem dhamāl entzünden! Zayda entgegnet, dass sie ohne die Arbeit erledigt zu haben keineswegs gehen könne. So sei das im Haveli.*

*Najma geht dann allein zum Schrein, holt später schnell noch das Öl. Doch als sie wiederkommt, sind die cirāḡ bereits entzündet. Erst nach dem dhamāl kommt auch Zayda und wundert sich, dass das Öl immer noch nicht seine Bestimmung gefunden hat, entschwindet dann aber mit dem Säckchen, telefoniert herum. Als sie*

---

<sup>105</sup> Ich beobachtete einmal eine Mutter die, dicht am Grab sitzend über ihre krank vor ihr liegende Tochter hinweg den Qur`ān mit Fingern von links nach rechts Seite um Seite abfuhr,- dem Qalandar entgegen.

*retour kommt, versichert sie, dass sie die Anweisung nun weitergegeben hätte.*

*Najma meint, sie könne nun fahren und packt ihre Sachen. Sie bittet nur flehentlich, die Arbeit auch zu beenden. Sie habe doch auch vor fünf Jahren in die fünf cirāg im Schrein Öl gefüllt, die Wiederholung sei notwendig damit ihr Gelöbnis Erfüllung finde (mannat pūrī bongi).*

Für Najma entstand innerhalb weniger Tage insofern ein Umfeld der Geborgenheit, als sie ihrer Geschichte freien Raum geben konnte, sie angehört und sofort in das vorhandene Netzwerk im und um den Schrein eingebunden wurde. Ebenso wurden ihr angemessene Verhaltensweisen nahe gebracht. In ihrem Fall eben über Zayda, die ihre Not anerkennt und ihren Willen, den Qalandar anzurufen schätzt und unterstützt. Sie aktiviert ihr eigenes Netzwerk, um das Öl an den erwünschten Platz zu geben, weil sie weiß, dass die Befehle des Heiligen zu befolgen und *mannat* zu erfüllen ist. Wenngleich sie nicht alles an Najma versteht, manchmal vor den Kopf gestoßen ist, greift sie auf ihre eigene Erfahrung mit dem Heiligen und in Schwan, also im Haveli zurück, um sich zu ihr in Beziehung zu setzen. Deutlich wird auch das Spannungsfeld in dem Zayda selbst lebt. Einerseits ihrem großen *murshid* Lāl Shahbāz Qalandar hörig und verbunden, andererseits unter Schutz im Haveli und ebendort verpflichtet gewisse Dienste zu leisten.

Der Unterschied zu den mit Geld entlohten Dienern, *naukar*, besteht vor allem in einer Bedeutungsänderung der Arbeit und der Anwesenheit im Haveli. Ohne eigene Familie, ohne eigenes Geld und ohne eigene Bleibe, ist das Wichtigste, das es zu halten gilt, die eigene Ehre, *'izzat*, die im Haveli sichergestellt ist. Der zum Leben nötige Respekt wird ihr hier entgegengebracht, auch weil sie eine im ökonomischen und sozialen, wie hierarchisiert strukturierten Netz um den Qalandar wichtige Aufgabe erfüllt, als für die vom Qalandar bevorzugte Familie arbeitend. Zusätzlich sind diese Frauen aufgrund ihrer relativen "Fremdheit" offener für die Leitung anderer Pilgernder als Schwanis, die einfach (auch am Schrein) arbeiten. Das Haveli bietet dementsprechend auch Farsana Möglichkeit, ihre unermüdlichen Bewegungen fortzuführen.

Es gibt andere Frauen, die als Pilgernde oder auch Langzeitesidierende wenn notwendig die Toilette im Haveli benutzen oder dort kochen, nicht aber vom Vorhandenen essen, ebenso wenig dort schlafen würden. Ebenso finden sich genügend Frauen und Männer, viele von ihnen *fuqarā*, die nicht ein gutes Wort über die wichtigeren Sayyid- Familien verlieren, geschweige denn sie zu besuchen, selbst an *'id* nur von bestimmten Menschen *'idī* erbeten würden. Es gibt für diese Menschen nichts neben dem Qalandar, was Wert anzurufen wäre.

Nicht soll der Eindruck entstehen, dass die Sayyid- Familien von Rang und Namen nicht dissonanten/ heterodoxen Konzepten, vielfältigen Meinungen unterlägen. Nichtsdestotrotz spielen sie für viele Pilgernde, wie beschrieben, eine zentrale Rolle auf ihrer *z̤iyārat*, und greifen massiv in die Lebensbedingungen der Einwohner Sehwan, sowie die Abläufe im Schrein ein, auch in ihrer Rolle als *z̤amindar/ wadero* (landlord).

## 4.2 Gemeinschaft

Bellamy (2011, Kapitel 5) unterscheidet in ihrer Studie über einen in Madhya Pradesh gelegenen Schreinkomplex im Bezug auf die dort stattfindenden Heilungsprozesse (meist *pret* (böswilliger Geist), oder *djinn* bezogene Probleme) in *actual communities* und *imagined communities*, zwei Begriffe die hier eng mit dem Konzept der Andersartigkeit, *otherness*, verbunden sind.

"In general, at Ḥusain Ṭekrī explicit sectarian religious identities are most present in the healing narratives and processes of pilgrims when they are being used rhetorically, to make a point about community, politics, or cosmology, while devotional and family-based idioms are used to name, experience, and build relationships that pilgrims actively cultivate." (ibid., 174) Für Najma bildeten sich am Schrein des Qalandar explizite Freundschaften und Bünde, die ihr beim Erreichen ihres Ziels, den *mannat* zu erfüllen, den sie bei einem früheren Besuch gab, helfen. Es sind reale Gemeinschaften, die das Vorhaben erst möglich machen, die allerdings nur aufgrund der Präsenz des Qalandar Wirkung zeigen können, insofern auch so genannte imaginierte Zusammenhänge, wie schon im Kontext mit Raum beschrieben, ganz tatsächlich existieren. Sie selbst ist nicht krank, nicht von einem *djinnāt* bezogenen Zustand persönlich betroffen, sondern allgemeiner ihre Familie, für die sie in Sehwan intervenieren möchte.

Es sind jedenfalls persönliche Räume, die sich am Grab öffnen, die über ganz intime und eigene Geschichte und Erfahrung erzählt werden. Am Grab des Heiligen treffen sich solcherart Erzählungen, die aufeinander reflektieren, gerade weil sie einander an einem festen Punkt, einer Markierung wie dem Grab zusammen finden. Aus diesen vielen einzelnen, aus verschiedensten Unterlagen entspringenden Teilen entstehen perpetuierend weitere Perspektiven, ebenso wie parallel dazu ebensolche unter Verbinden persönlicher Narrative zugänglich werden. Dabei bleiben natürlich "die Anderen" draußen. Nur bilden sich aus den Erzählungen und Narrativen zwar *imagined communities*, diese sind aber eher einer Kosmologie und Theorie der Funktionsweisen der Welt geschuldet, da sie einander zusammenschließend ein Bild ergeben, das sich in den Diskurs um etwa *jādu* (Magie) einfügt. In diesem Zusammenhang fungiert das Grab als 1. Verbinder, 2. als Verbindung, 3. als Faden und 4. als Möglichkeit von/ zu.

Die tatsächlichen, faktischen Gemeinschaften, *actual communities*, ebenso wie die imaginierten, können ihre Aktualität und Wirkung oder Transformation nur über das Grab erreichen. Sie werden auch über ebendieses weitergeführt. Devotionale Eigenheiten und persönliche Praktiken spielen hierbei nicht die Hauptrolle. Was verbindet ist die emanierende Kraft des Heiligen, die dafür allgemein anerkannt sein muss, egal welcher Sekte, Gemeinschaft oder Familie jemand entspringt.

Was Bellamy mit *imagined communities* bezeichnet: "[...]those that afford pilgrims the opportunity to narrativize their current situation in relation to "others" without sustained, personal contact with members of that community." (ibid., 173), die im Prozess der Heilung oft zuschreibende Praxis, die keinen realen Kontakten unterliegt, sondern "diese und jene" belegt, ist im religiösen Zusammenhang vielleicht eher als Grenzziehung zu verstehen. Und als *solche* wirkt sie durchaus real. Zwar nicht für ethnische, dennoch für religiöse Gruppen, oder Gemeinschaften, indem sie Zusammenhalt über Abgrenzung schafft. Selbst meine christliche Herkunft, über die zunächst gestaunt wurde, konnte über die Gemeinsamkeit des Glaubens an die gegenwärtige Präsenz des Qalandar beiseite gelegt werden. Ich wurde in die Gemeinschaft ebenso eingebunden und weitergebildet und eingebettet wie Najma.

Die "Imaginierten", die Anderen, sind in Schwan oft nahe Verwandte, die aktiv in die Zustände von Familienmitgliedern eingreifen *lassen*. Es kommt nicht ein hinduistischer Schwarzmagier, - einfach so. Die konkreten Zusammenhänge werden schon gewusst und zitiert. Es sind differente Herkünfte auch ethnischer Art nämlich nie "nicht vorhanden". Sie werden nur am Grab irrelevant, so sich alle an es binden.

Viele Pathān etwa, kommen nach Schwan zum *picknick*. Sie werden zwar in dem kosmopoliten Spiel geduldet, nicht aber eingebunden. Die offensichtliche Distanz ihrer Haltung, die Lust am Beobachten der "Irren", die sich da ihrer Ansicht nach um das Grab scharen, verhindert *community*. Sie bleiben Paṭhān, und aufgrund ihrer zuweilen zynischen Distanzhaltung werden sie immer wieder mit den üblichen Zuschreibungen belegt. Im Bazār raunte mir einer der Verkäufer beim Anblick einer Gruppe von Paṭhān zu, die seien gefährlich, Terroristen und Bomben hätten sie obendrein bei sich. Als ich der nämlichen Gruppe wieder begegnete, sie fragte, was sie denn unter ihren Turbanen trügen, etwa Bomben, lachten sie erheitert.

Die Abgrenzung jedoch ist ein in speziellen Fällen auftretendes Phänomen, das, wie auch bei Bellamy besprochen, im Heilungsprozess als zuweisend entsteht. Oder in Bezug auf die Verteidigung eigener Interessen. Damit kann die Wahrhaftigkeit des wirkenden und sprechenden Grabes gegenüber Menschen (muslimischen Strömungen) gemeint sein, welche die interzessierende Existenz des Heiligen als nicht so sicher annehmen oder dem Gedanken

ablehnend gegenüberstehenden,- etwa Deobandis oder reformistischen islamischen Bewegungen. *Imagined* kann so aktualisiert werden, ohne allein der Zuschreibungsebene zu folgen. Auch *imagined* und *actual* in Bellamys Sinn treffen sich so am Grab.

Um die Schwierigkeit einer Festlegung auf das eine oder das andere zu verdeutlichen, sei noch eine Geschichte angefügt.

Eine junge Frau und ihre Mutter, ich nenne sie Qanis und Fouzia, besuchen Schwan und den Qalandar in den letzten Jahren öfter, weil Qanis vor elf Jahren, nach ihrer Hochzeit, immer eigenartiger wurde, ihre Kleidung zerriss etc. Im Laufe ihres Heilungsprozesses begann sie,- wie im Fernsehen<sup>106</sup>, ganz direkt, Bilder zu sehen, *kaḥīr*, Feuer usw. Es waren Hindus. Ihr ehemaliger Mann hatte sie mit einem Fluch belegt, über den Umweg eines Hindus, da nur diese *kalā jādu* (schwarze Magie) anwandten. Zuerst gingen sie zu einem *darḥī-wālā mullah* (einem bärtigen Mullah), der *ta'wīẓ* (Amulett, das am Körper getragen wird) gab. Das jedoch half nicht für lange. Dann kamen sie nach Schwan und der Qalandar enttäuschte sie nicht. Er heilte Qanis und brach so die Wirkkraft der Magie. Nun kehrten sie, da die Tochter erneut heiraten soll, wieder. Sie selbst träumt von einer Liebesheirat. Wichtig in den Erzählungen vor allem der Mutter, ist ihr Sohn, ein *ḥafīẓ*, ausgebildet in einer Deobandi *madrasah* (religiöse Schule). Die zwei kommen erstaunlicherweise immer ohne männliche Begleitung nach Schwan, in Schrein und Vorhof entledigen sie sich gar ihrer Verschleierungen, wieder eine aktualisierte Grenze sichtbar machend (gewissermaßen dem in Kapitel 1 beschriebenen Vorgang entgegengesetzt). Qanis ist am Schrein auch mit einer *faqīrni* verbunden, die allabendlich ihren Dienst am Schrein versieht. Von ihr bekommt sie Ratschläge und *ta'wīẓ*. Außerhalb des Schreines befreunden sie sich mit niemandem. Im Schrein aber werden Geschichten ausgetauscht, mit allen gesprochen. Wenngleich Fouzia als sie etwa mit zwei Frauen aus Rahim Yar Khān spricht, mir zuraunt, die beiden kämen aus dem *jangal*, sie nicht besonders Ernst nehmend. Aus dem *jangal* kommt auch die *Jungli Rani* bei Goodwin Raheja/ Grodzins Gold (1994, 149f.), die allerdings ambivalenter wirken darf, als "uncivilised queen" und "queen from the jungle", denn die hier benannten Damen.

Die Identität der beiden bleibt Sunni, mit all den schiitischen Spezifika können sie nicht viel anfangen. Und auch nicht mit Nicht- Muslimen. Drastisch wird mir erklärt, was mit denen, die nicht beten nach dem Tod passiert, - mich eingeschlossen. Den Heiligen sehen sie nicht als der Schia zugehörig, wenngleich sie Hussain respektieren. Dennoch, ihre männlichen Verwandten sollten nicht erfahren, was sie hier wirklich tun: *dhamāl* und währenddessen das Ablegen der *pardah*. Qanis streift ihre *'abāja* vor dem *dhamāl* und oft einfach im Schreinvorhof ab und

---

<sup>106</sup> Eine Fernseh analogie für spirituelle/ mystische Erfahrung beschreiben auch Nanda/ Talib (2004, 131): hier erklärt ein *murīd* die Beziehung zu seinem *pir* ähnlich der Funktionsweise eines Fernsehers

wechselt auch das Kopftuch von schwarz in bunt, so dass es zu ihrem Balochi *kapre* (Gewand) passt. Es wird weiters nicht auf jede aus der Kopfbedeckung sehende Locke geachtet, wie das sonst der Fall ist. Sie führen auch Gespräche mit fremden Männern und betreiben hier, den Erzählungen über die Herren in ihrem Haushalt folgend, *shirk*.

Die beiden sind anders als die meisten derer, die den Schrein besuchen, sie wollen auch die Einzelheiten ihres Andersseins nicht vergessen, den *hāfiẓ* haben sie in der Familie. Die Mutter meint auch, das allein garantiere ihr einen Platz im Paradies, da er nämlich zehn Menschen seiner Wahl mitnehmen dürfe. Der devotionale Akt am Grab unterscheidet sich nicht wesentlich von dem anderer Pilgernder, damit sind sie immer auch Teilnehmende/ Partizipierende.

Einerseits schafft der Schrein einen Raum und der Heilige einen Verbindungspunkt zu Anderen, andererseits aber, bleiben sie verschieden. Man könnte meinen, in der *actual community* auch Teil der von vielen Besuchenden generierten *imagined community* bleibend, derer, die nicht dem Pfad der Heiligen folgen. So sind die Erfahrungen mit dem Heiligen und seinen Dienern, wie einer *faqīr-nī* (die, schon zuvor in Zusammenhang mit Zayda genannt war), der verbindende Faden, mithilfe dessen ein Narrativ entsponnen wird, welches dennoch nicht eindeutig ist, aber sehr persönlich. Auch hier wird das Dämonische von Bekannten gesandt.

Qanis und Fouzias religiöse und devotionale Praxis unterscheidet sich zusätzlich in Sehwan von der innerhalb ihrer Familie Dennoch, der Kern religiöser Erfahrung wirkt selbst vielschichtig und scheint, wie religiöse Praxis, a-partikulär.

Der Heilige "offenbart" sich zudem den jeweiligen Menschen nicht in immer gleicher Art, Weise oder Form. Qanis etwa wies er an, welches Parfum sie an seinem Grab zu verwenden hätte. Dieses ist alkohol- und ozonhältig. Nicht viele Andere würden Derartiges benutzen. Sie geht jeden Tag auch direkt vor dem *dhamāl* zum Grab, berührt es, sprüht das Parfum durch das Gitter aufs Grab, setzt sich dann nieder, um *sūrat yāsīn* zu rezitieren. Dann spricht sie ihre Gebete, zum Grab aufsehend, die Augen quasi durch das Grab zum Himmel gerichtet. Danach berührt sie das Grab, fährt unter einen der *chaddar* und holt sich ein Rosenblatt hervor, es zu essen, woraufhin sie den Schrein verlässt, um sich auf das *dhamāl* vorzubereiten.

Netzwerke sind immer vorhanden und funktionieren nach ähnlichen Mustern, wenngleich sie keineswegs füreinander austauschbar sind, da verschiedene Akzente setzend. Allein deshalb sind sie nicht für jede/n jederzeit benützbar.

Der Schreinraum, ebenso wie das Haveli geben Möglichkeiten, die strukturell ähnlich von einem zentralen Wirken ausgehen, sich aber aufgrund ihrer Politik und Geschichte unterscheiden. Das

Haveli ist aber ein nur eingeschränkt öffentlicher Raum, im Gegensatz zum Schreinraum und seiner Umgebung (Zayed 2008, 104- 105).

In Qanis Fall, bezieht sie sich nur direkt auf das Grab, allenthalben nahe Impulse des Raums aufnehmend, wie die am Grab sitzende *faqīrīn*, nicht aber in diesem Feld, dieser Arena außen positionierte Interzessierende betätigend.

Frauen wie Zayda oder Farsana arbeiten und leben im Ort, weswegen sie andere Bedürfnisse befrieden müssen. Der Qalandar steht zwar als oberste Bindkraft in ihrem Leben. Sie sind auch ins Netz der *gaddā* Familie Lakyari eingebunden, das sie weiterspinnen, so dessen Möglichkeiten anderen Pilgernden öffnend. Grenzen bestehen nur außerhalb der fundamentalen Akzeptanz des Heiligen und damit auch außerhalb des interaktiven Raums zwischen den Pilgernden, der (*ff*)*actual community*, der *communitas* in gewissem Sinn, zu bestimmten Zeiten. Diese finde innerhalb von Hierarchien statt, sei fragil und Positionen innerhalb umstritten. "Nevertheless, Turner's key point, that pilgrimage centres and the cults they generate produce sacred geographies where alternative, non-temporal, and non-administrative ethical orders are ritually embodied and enacted, still holds value." (Werbner 2003, 18).

#### 4.3 Exkurs: Arena

Die Arena bei Turner bezieht sich auf einen konkreten Ort der Aushandlung, eine ganz römische Plattform, auf der Entscheidungen unumgänglich herbeigeführt werden.

"I would be inclined both to put it inside field, speaking crudely, and to make it less abstract than field." (Turner 1987, 132) Feld und Felder lassen abstraktere Deutungen zu als Arena da sie nicht eindeutig Dingen oder Zielen zustreben. "[...] *an arena is a framework- whether institutionalized or not- which manifestly functions as a setting for antagonistic interaction aimed at arriving at a publicly recognized decision.*" (ibid., 133) Die Arena ist auf antagonistische Auseinandersetzung spezialisiert (dass im zitierten Fall bei Turner eine politische Frage im Vordergrund der Arena steht, soll nicht stören), sie ist ein expliziter Rahmen für Handlung und innerhalb von Feldern am Ende sozialer Dramen anzutreffen.

Weshalb finde ich nun gerade diesen Begriff der Arena wichtig und nützlich? Weil eben mit dem Heiligen gewisse- mitunter auch schmerzhaft- Aushandlungen stattfinden und die Agierenden manchmal auch Wochen oder noch länger auf Antworten warten, die ihre Probleme lösen können. Insofern halte ich den Begriff der Arena einerseits bezüglich bestimmter Aushandlungen am Grab des Qalandar für ein nützliches Analyseinstrument. Weiters erachte ich die Arena als methodischen Ansatz im Bezug auf die Frage nach Raum und Feld als brauchbar.

Das Feld fokussiert sich so in einem kompressierteren Teil, der vielleicht die Bühne am und um den Schrein bedeuten oder zeigen könnte.

Die Arena als Instrument ist nicht zwingend notwendig für einen Raumbegriff oder das Feld um den Schrein, dennoch drängt sie sich beinahe auf, als eine Möglichkeit die vielschichtigen Prozesse, die wegen des und neben dem Heiligen stattfinden, in ihrer Geschichte als einzelne Aushandlungen und aktuelle Kämpfe verstehen zu können. Vor allem im Bereich des *dhamāl* sollte klar werden, weshalb ich hier von einer Arena im Geist der Entscheidung: der Heilung etwa oder sozialer Einbindung, ausgehe.

#### 4.4 Ein Haus im Wind sozialer Integration

Die Familie siedelte vor fünf Jahren aus einer nahe gelegenen Kleinstadt nach Sehwan, wohnte vorerst in Mietwohnungen, ständig siedelnd, bis plötzlich "ein Shāh" ihr nunmehriges Grundstück für nur 3 *lakh* (300 000) rps. und die auf Raten zum Verkauf anbot. Normalerweise hätte es ein Vielfaches davon kosten müssen. Nach Bitten und Gebeten an den Qalandar bekamen sie das Stück Land, fingen an zu bauen. Es sei ein Geschenk des Heiligen gewesen, meint Shabana.

*Shabana und ihr Mann geben jeden Tag zum Schrein, nicht zu oft aber manchmal begleiten sie auch ihre Kinder. Es sei ihre duty, routine. Die beiden einigen sich dann auf routine. Sie liebe den Qalandar sehr. Er besuche sie auch manchmal im Traum, komme bei mushkilāt (Probleme), sei jung, schön und bärtig,- sehe gut aus. Sie sage im Gebet, was das Problem sei, bitte um Zuwendung, dann löse der Qalandar dieselben,- nicht sie selbst.*

*Am letzten 13. Rajab, dem Geburtstag 'Alīs, sei ein so starker Wind von der dargah ausgegangen, dass sie diesen Wind als den Qalandar identifizierte. Er selbst sei es gewesen, und auch in ihr Haus sei er gekommen. An Hussains Geburtstag sei übrigens etwas ähnliches passiert: Sie sei am Dach gewesen, und ein starker Luftzug sei von und dann zur dargah gezogen. Der Zug des Qalandar wäre über sie hinweggefahren.*

*Shabana meint, dass er ja nicht in Person, verkörpert erscheine, sondern sein rūh (Geist, Seele) fliege, wie im oder als Wind. Nicht ein Mann sei es, der sich neben sie setze. Sein Körper liege doch im Grab. Jeden Tag zu Sonnenuntergang gehe sie aufs Dach, den Qalandar anzusehen- man sehe ihn von dort ja. Wobei sie den Schrein meint und Qalandar sagt, oder den Qalandar meint, doch ich den Schrein sehe.*

Der Familienalltag verläuft recht gleichmäßig. 'Ashiq 'Alī arbeitet als Elektriker, als Stromzähler und Zahlungseintreiber in Sehwan und Umgebung,- ein einträglicher Job. Seine Frau ist zu



Hause, den Haushalt mithilfe ihrer zwei Töchter, von denen nur noch eine die Schule besucht, führend. Der älteste Sohn studiert außerhalb und der jüngste besucht die Schule. Am Nachmittag wird gemeinsam gegessen, dann *hūkāb* (Wasserpfeife) geraucht, ferngesehen und geruht. Am Abend eben der Weg zum Schrein, die *routine*. Bevor sie aus ihrem Haus losgehen, beträufeln sie sich mit Parfum, dann legt Shabana ihre '*abāja* an und 'Ashiq 'Alī bindet sich ein schwarzes Tuch um den Kopf. Sie gehen dann langsam nebeneinander die paar Meter zum Schrein. Innen setzten sie sich nach einigen Umrundungen nieder um zu beten und die Pilgernden zu beobachten. Er umrundet das Grab und holt zu Ende seine Frau von ihrem Platz ab. Dann verlassen sie, nach einem kurzen Gebet an der Kopfseite und einem weiteren zu Füßen des Heiligen, rücklings den Schrein. Aus dem *dhamāl* court gekommen, fahren die beiden, jeder für sich noch mit der Hand über die Flammen der an der alten '*alam* vor sich hin brennenden Lämpchen, dann sich selbst übers Gesicht, wie am Ende eines *du 'ā* (einfaches Gebet im Gegensatz zu *salāt* als ritualisiertem Gebet).

Diese *routine* bindet die Eltern in Sehwan ein. Sie wohnen nah am Schrein, inmitten der eingesessenen Familien der Stadt und in ihrem ältesten Teil. Gleichzeitig schafft die offene Liebe zum Qalandar und der Familie des Propheten, deren Namen für die Benennung aller Kinder der Familie Verwendung fanden, auch Respekt in der Stadt. Jeden Tag werden die beiden im Schwarz der Schia am Schrein betend, auf das Grab Lāl Sā`ins konzentriert gesehen. Auch verteilen sie *niāz* an den Donnerstagnächten und jedem der wichtigen *shahādat* (Tage, an denen dem Märtyrertod der Nachfahren Muhammads gedacht wird), sowie anderen wichtigen Feiertagen. Dies ist etwas, das natürlich jedem offen steht, in dieser Regelmäßigkeit unter den Einwohnern Schwans allerdings meist nur von Sayyids (wenngleich diese nicht gleich reich zu setzen sind), oder anderen finanziell gut situierten Familien praktiziert werden kann. Am Grab treffen einander einige Narrative. Neben den schiitischen, den Erzählungen über die Märtyrer, auch das des in all dies Eingebetteten, sowie in der Gegenwart die eigenen Lebensumstände. "The frame narrative of Karbala has been widened over time and space for intertextuality [...] between the past and the present." (Hyder 2006, 74) Wie schon zuvor bedeutet, ist diese Erinnerung eine rekursierende Praxis, die in die Vergangenheit führt, ebenso wie sie die Vergangenheit in die Gegenwart holt.

Dass die *ziyārat* zu Lāl Sā`in als *routine* bezeichnet wird, als etwas, dass man gewohnheitsmäßig tut, zeigt auch die "Doppelrolle" des Heiligen für die in Sehwan Lebenden. Er ist gewohnheitsmäßig hier, schützt "sein Gebiet" und kann punktuell und für spezielle Fälle angerufen werden, in Kondensierung oder Verdichtung der täglichen devotionalen Praxis. Shabana meint einmal augenzwinkernd zu mir, wann sie denn sonst einfach mit ihrem Mann auf

der Straße spazieren könne?

Der Heilige integriert hier zweierlei: Eine Familie in die neue Stadt, und stärkend die Beziehung zwischen den beiden Eheleuten. Manchmal streift sein Wind auch das Haus dieser Geliebten.

Innerhalb einer entscheidenden Arena wurde so die Findung eines Hauses und von Stabilität ermöglicht.

#### 4.5 Mumtāz: Wandlung des *djinn*

Alles dreht sich ums *dhamāl*. Mumtāz kommt aus Karachi, ist geschieden und 30 Jahre alt. Sieben Kinder hat sie, derer zwei sie gemeinsam mit einem ihrer Brüder und ihrer Mutter nach Schwan begleiten. Der Bruder- unverheiratet bisher, kommt für das Haushaltseinkommen auf. Er verdient etwa 10000 rps. im Monat in einer Fabrik Hosen faltend. 1000 rps. kostet sie allein das leicht unterhalb des Gassenniveaus liegende kleine Zimmer, das sie für die Woche gemietet haben.

Mumtāz war im vorigen Jahr bereits viermal hier, weil sie ein *djinnāt*<sup>107</sup> Problem, das vermutlich ihr ehemaliger Mann, der sie vor vier Jahren verließ, durch einen der "schwarzen *jāduwāle*" (die schwarze Magie Anwendenden) bewirkt hat. Einen männlichen *djinn*, der ihr *taklif* (Problem, Unannehmlichkeit, Schwierigkeit, Leiden) bereitet. Der *djinn* habe gemeint, wenn sie jetzt für 8 Tage nach Schwan Sharīf komme, dann würde er sie in Ruhe lassen (was natürlich keineswegs mit Verlassen gleichzusetzen ist!). Bei unserem ersten Treffen fragt mich der Bruder, ob es in meinem Land auch *djinnāt* gäbe. Als ich entgegne, dort glaube niemand an sie, da sagt er: Ja, bei dir hätten sie meine Schwester wohl schon längst in ein Spital eingewiesen, oder? *Pagal* (verrückt) wäre sie dort einfach?

Wie zeigte sich der *djinn* in Mumtāz Fall zunächst?

*Mumtāz erzählt, wie sie zu Hause plötzlich anders wurde. Ihr Gesicht habe sich verzogen und ihre Stimme sich verändert. Sie habe versucht, andere zu schlagen oder zu verletzen, sei so außer sich gewesen, dass sie ihre eigene Mutter und auch Waqar attackierte. Nur ihren Sohn Kamran berührte sie nicht. Der djinn anfänglichen Stadiums sei Hindu gewesen. Und selbst er hätte Kamran nichts zu Leide tun wollen, weil er besonders sei. Waqar, dessen Onkel, meint, sein Neffe sei ein baṛā (groß) buṛg, sähe und wisse Dinge, die andere nicht empfinden können. Mumtāz sagt, es wäre auch Kamran gewesen, der sie auf die Ursache ihres Problems aufmerksam machte. Er erkannte, dass ihr hāl (Zustand) der eines djinn sei, dass dieser sich rühre.*

---

<sup>107</sup> Es gibt unter den *djinn*, wie unter den Menschen auch gute und böse,- gläubige und ungläubige (Qur 72). Qur (15: 16-41) beschreibt im Schnelldurchlauf die Erschaffung der Welt, so auch der *djinn*, die aus Feuern des glühenden Winds gemacht wurden.

*kya hāl hai?*- Wie geht es? Was ist dein Zustand? Im Urdu erkundigt man sich so nach den momentanen Befindlichkeiten des Gegenübers. *hāl* ist somit Wort des Zustands. Zustände verändern sich, und das ist auch die Hoffnung auf welcher der Besuch in Sehwan fußt. "We judge that what has past away within it is "the past", we judge that what will come in it is "the future", and we judge that what is within it is "the [present] state" [hāl]. This last is called "the instant" [al- ān]. Although the instant is a time, it is a limit for what is past in time and what is future. It is like a point that we suppose upon the circumference of a circle. Wherever we suppose the point to be, origin and end are designated for the circumference." (Chittick 1998, 129; cit.af. Ibn al- 'Arabī) Zu Zeitwahrnehmungen gibt auch Gell (1996), etwa in Bezug auf Zeit als Abfolge von Zukunft- Gegenwart- Vergangenheit, oder als Idee eines Vorher- Nachher, ausführlich Auskunft.

Dem Zustand zu schulden sind Änderungen. Ohne Transformation blieben Begebenheiten unerkennbar. Eben diesen Änderungen ist in Sehwan demgemäß nachzugehen. Wie sich *djinn* formen und transformieren, so wandelt sich auch der Zustand Mumtāz und ihrer Familie, ihr Stand, will man es so nennen innerhalb ihrer persönlichen Netzwerke.

So schuldet *kya hāl*... nicht nur der Gegenwart seinen Tribut, sondern ist ein eingebetteter Moment, das *al- ān*, ein *barzakh* zwischen Vergangenheit und Zukunft. Ebenso ist der Zustand der von *djinn* Besuchten als ein "Zwischen" in Bewegung, aber auch als Grenze gewisser Bereiche zu verstehen.

Mumtāz besuchte auch in Karachi und Thatta Bābās, also Gräber von Heiligen, wie das des Nūrī Shāh Bābā in Karachi. In Sehwan trifft sie zufällig einige voneinander unabhängig angereiste Frauen, die sie ebendort kennengelernt hatte und die ähnliche Problematiken oder *afflictions* durchmachten wie sie selbst. So wird der Ort des Grabes auch zum Spiegel des im ganzen Land gespannten Netzes von Gräbern, der sakralen Geographie. Während etwa Nūrī Shāh Bābā auch nicht gläubige *djinn pakarte hai*, also herauszuziehen vermag, entfernen kann, *djalālī* ist, sei der Qalandar ganz anders. Keineswegs *djalālī*, sie vermeidet ihn betreffend überhaupt Zuschreibungen.

*Sie sagt er, der Qalandar, und hebt die Hände,- er sei der badshāh aller, zu ihm wollten die djinn kommen, um ihn sammelten sich die pāk djinn. Er helfe. Es wirkt so, als kommuniziere der Qalandar mehr, als mache er die djinn gehorchen. Er entreisse nicht.*

Ich hörte wiederholt, dass der Qalandar über all die anderen Heiligen befehle, dass er über ihnen stehe, Problemfälle, also etwa *djinn-afflictions* verteile, also entsende- Aufträge zu heilen an andere weitergebe. Er selbst ist allerdings umgeben von guten *djinn*, und guten *spirits*, die nicht selten unbedingt zu ihm kommen möchten. Auch mag dies der Grund sein, weshalb der *djinn* von Mumtāz die Aufgabe für acht Tage nach Sehwan zu kommen stellte. Andererseits könnte auch bereits ein anderer *buzurg* wie Nūrī Shāh Bābā, ihrem *djinn* Auftrag erteilt haben, ihn vielleicht auch gezwungen haben, - *djalālī style*, hierher zu reisen.<sup>108</sup> Jedenfalls kamen Mumtāz und ihre Verwandten, um Antworten und Erleichterung zu erhalten. Deswegen nehmen sie extrem teure Fahrt und Aufenthalt auf sich. Es ist allen klar, dass Mumtāz geholfen werden muss und wenn der *badshāh* ruft, auf welchem Weg auch immer, gilt es zu gehorchen.

Die Tage der Familie in Sehwan sind bestimmt vom allabendlichen *dhamāl*. Sie machen kaum Ausflüge zu anderen Plätzen, wie Lāl Bāg<sup>109</sup> oder Chautambi (s. 1. Kapitel).

In Folge beschreibe ich drei Aufzeichnungen über das *dhamāl* Mumtāz, vor allem um die Entwicklung die sie durchlebt deutlich zu machen. Es handelt sich um eine Entscheidung innerhalb der Arena des Shahbāz Qalandar.

*Dhamāl. Mumtāz und ihre Kinder sowie Shamsbad sitzen auf einem mitgebrachten gillī (Patchworkdecke). Nebenan nehmen drei jüngere und zwei ältere Damen, Töchter und ihre Mütter, die ebenfalls aus Karachi kommen Platz. Mumtāz und eines der Mädchen kennen einander aus dem Schrein Nūrī Shāh Bābās. Sie warten nun gemeinsam mit allen auf den ersten Schlag der naqqārah. Das wichtigste überhaupt zu Beginn ist, die eigene Decke ausbreiten zu können. Wer das nicht kann, ist während des dhamāl in ständiger Bedrängnis von allen möglichen Seiten der Umberdhamälenden, - alles begänne dann mit einem Kämpfchen.*

*Mumtāz sitzt schon leicht verklärt dreinsehend auf ihrem Platz. Die Familie ringsum ist eindeutig bewegter als sie selbst, deren dupattā ( noch am Kopf liegt. Die ihr Haar verdeckende dupattā deutet auch den gesellschaftlichen Kontext an, der bis zu Beginn der offen zu Tage tretenden liminalen Aushandlungsphase noch gilt. Das Mädchen neben ihr ist damit beschäftigt, Schmuck und Haarclips in ihr Täschchen zu legen. Das gros der Damen ist entweder in Vorbereitung oder recht ruhig. Als die ersten naqqāre Schläge ertönen, kommt sofort Bewegung in deren Feld. Die rund um das Mädchen Sitzenden beginnen, als sie noch schnell ihre Haarspange verstaute, zu grinsen. Sofort danach beginnt sie dhamāl zu spielen, beißt sich auf die Lippen, das*

<sup>108</sup> In diesem Zusammenhang mag es von Interesse sein, dass selbst von Schwanis manchmal andere Heilige besucht werden, um Lösungen von Problemen herbeizuführen. Ein Mädchen war überhaupt *narāz*, also böse, auf den Qalandar. Sie meinte, ihn erst wieder besuchen zu wollen, wenn sie endlich heirate. Im Nachhinein wird allerdings immer auf den Qalandar als Lösenden verwiesen, der selbst entsandt hatte, - und das in tiefster Dankbarkeit.

<sup>109</sup> Dies ist ein etwa südlich der Stadt befindlicher Park, in dem sich einige für die Pilgerfahrt signifikante Orte befinden.

offene Haar schüttelnd. Sie selbst lächelt, vielleicht etwas verliebt und selbstbewusst. Mumtāz wiederum, ganz in rot<sup>110</sup>, beginnt sich nach kurzem dhamāl auf allen Vieren stehend um die eigene Achse zu drehen. Mit den Füßen stampft sie fest, breitbeinig auf. Sie tritt den Takt sehr bestimmt. Ihre Körpersprache ist schon männlicher als gerade noch zuvor und sie achtet ihren Kopf durch die Luft. Um sie zum Schutz haben sich Waqar, Shamsbad und Kamran, die Arme ausgestreckt, aufgestellt um ein Feld vorzugeben. Sie fangen Mumtāz immer wieder auf, wenn die aus dem Gleichgewicht gerät oder zu wackeln beginnt. Zu ihrem Schutz wie zum Schutz der anderen. Mumtāz fängt sich selbst immer wieder, wenn ihr Körper schon schlaff wirkt, ermüdet und erschöpft, nichts mehr zu geben scheint, stellt sie immer noch einen Fuß auf, dann den nächsten und dreht weiter. Ab und zu sieht sie aus wie eine Betrunkene, torkelnd, in der Endphase eines schlimmen Rausches. Dann, die naqqāre werden schneller, folgt sie dem Rhythmus als Anhaltspunkt, nimmt ihn quasi als Schlaufe. Hier, bei den Frauen übrigens, ist die sich über die naqqāre legende shahnā`ī (Flöte) kaum zu vernehmen, geht fast unter. Mit dem letzten Aufbäumen der naqqāre fetzen viele djinn ein letztes Mal ordentlich, bevor sie die ghaṛī hören, vielleicht als Mahnschlag, vielleicht wie eine Art Besänftigungsschlag, die Körper zur Ruhe, zu Boden gehen zu lassen. Ruhiges Atmen, überhaupt nicht laut oder hastig, völlig erschöpft aber nicht entkräftet, eher schlaff, aber doch Knochen und Muskeln erkennen lassend, liegt Mumtāz ausgestreckt da. Nun hört man vor allem die Stimme des dhāgewālā faqīr<sup>111</sup> (auch hajji genannt), der seine dhāge anpreist, die Frauen am Nacken angreift, die djinn um ihren Namen zu fragen,- danach, ob und wann sie wiederkommen würden, ein bi-smi llāh zu sprechen. Es antworten dann die fuqarā. Die djinn, die ritten, sagen ob und wann sie wiederkommen. Meist liegen die Intervalle zwischen sechs und zwölf Monaten. Shemsbad meint, der djinn ihrer Tochter käme nun nie wieder, er hätte versprochen, sie zu verlassen. Sie und Waqar wirken recht glücklich ob der Aussicht. Mumtāz aber meint, sie wisse nicht ob er wiederkäme. Sie werde es sehen und spüren.

Das Wichtigste an der Sache scheint zu sein, dass die djinn sich überhaupt äußern, nicht einfach nur ärgern und triezeln, den Körper, den sie sich ausgewählt haben störend, ihn reizen.

Am nächsten Tag. Mumtāz bereitet sich langsam vor, ist ruhig, kommuniziert wenig und nur mit anderen Dhamālenden. Mit den naqqāre hören ihre Lippen auf, durūd sharīf<sup>112</sup> vor sich hin zu murmeln. Sie beginnt auf allen Vieren den Kopf kreisen zu lassen, steht dann auch auf um ihr gleichgewichtiges männlich stehendes dhamāl voranzutreiben. Manchmal schwingt sie ihre Arme während einer Kreisbewegung langsam. Ab und an torkelt sie. Ihr Kopf schwingt hin und her, die Haare fliegen. Shamsbad passt auf, dass sie das ihr zuge dachte

<sup>110</sup> Viele der dhamāl Spielenden begründen ihre Farbwahl mit dem Willen des Qalandar

<sup>111</sup> Er verteilt nach dhamāl dhāge und hilft den Familien und Betroffenen herauszufinden, was genau etwa der djinn will. Meistens beschränkt er sich auf Angabe von Intervallen, nach denen die Betroffenen wieder nach Sehwan zu kommen haben, um ihren djinn zu befrieden.

<sup>112</sup> erhabener Segen; nobles Gebet, das in kurzen Formeln immer an Muhammad gerichtet wird.

*Feld nicht übertritt. Allzu wild ist ihr dhamāl heute nicht. Kamran holt auf Weisung Shemshads weiße sharbat (Getränk), die Mumtāz zwischendurch eingeflösst wird. Dann reicht Waqar von hinter der Absperrung aus rote sharbat in einem Plastiksackerl, die in Becher umgefüllt wird. Als die umfallen, wird Shemshad böse, bedeutet ihrem Enkel die Flüssigkeit wegzuwischen, gleichzeitig auf ihre Tochter Acht gebend. Maria passt inzwischen auf die verbleibende sharbat auf. Mumtāz spielt ihr dhamāl bis zum Ende weiter, liegt dann am Boden. Einige Minuten vergehen, dann kommen zwei Herren, die Fragen haben. Einer erzählt, dass sein gut gehendes Geschäft plötzlich Pleite ging, nichts mehr funktioniere und auch im Haus nur noch Probleme auftauchten,- immer wieder neue. Der djinn Mumtāz` erwidert, jemand stünde hinter ihnen, der das bewirke. Es wäre für ihn besser mit seiner Familie in eine andere Stadt zu gehen. Der zweite Mann fragt, wo sein geistig abnormer, etwas verrückter Bruder ist. Jedenfalls sei er nicht zu finden. Und Mumtāz` djinn, ihr faqīr erwidert, der Bruder sei nur so rumgewandert, befinde sich noch in derselben Stadt wie immer, nur auf einer anderen Seite als sonst. Mumtāz liegt, die Männer an ihrer Seite, Shemshad am Kopfende. Diese übersetzt manchmal direkt für die Herren. Wenn Mumtāz verstummt, ihre ohnehin leiseste Stimme still wird, erklärt sie und führt weiter aus, um den Herren das Gemeinte nahezubringen. Während Mumtāz erklärt, bewegt sich kein Körperteil außer ihrer Zunge. Manchmal sieht sie mit völlig geöffneten Lidern auf und den Fragenden direkt in die Augen. Nach der Beantwortung ihrer Fragen gehen die Männer, ohne Geld zu geben. Nie überhaupt sah ich Mumtāz Geld annehmen. Der dhāgewāle faqīr kommt dann, befragt den djinn- faqīr Mumtāz und kommt zum Schluss, dass er in zwölf Monaten wiederkommen werde. Shemshad fragt ihn noch einmal, dann gibt er auch seinen Namen Preis,- Nizām Hussain, und schüß, sagt er auch. Damit ist alles gut. Die Familie freut sich, sagt ich solle den Namen aufschreiben. Nun ist er wirklich fertig, Muslim und Schia noch dazu. Jetzt käme alles in Ordnung.*

Aus den beiden vorangegangenen Abschnitten wird zunächst ein Wandel deutlich, der sich auf die Intensität des *dhamāl* bezieht, und zum Schluss auch eine Änderung im Verhalten des *djinn*. Von besonderer Wichtigkeit scheint mir jedenfalls die Rolle der Mutter (Shamshad) zu sein, die hier in der Rolle einer Übersetzerin tätig ist. Sie ist es, die an den *djinn* Fragen stellt und den Herren Antworten gibt. Mumtāz, die ja nicht hört, was ihr *djinn* sagt, sondern ihre Evolution, das Geschehene "nur" *danach* körperlich wahrnimmt, ist die zweite Empfängerin der Übersetzungsarbeit ihrer Mutter. Dies findet nicht in einem friktionsfreien Raum statt. Mumtāz besteht auf ihrer Unsicherheit, betont, dass sich ihr wahrer Zustand schon zeigen werde. Sie kann der Re- Integration nicht ganz so fröhlich zujubeln wie ihre Mutter.

Zwischen welchen Systemen übersetzt nun die Mutter?

Einerseits ist da die Norm als funktionierendes soziales Leben, in dem Rollen zugeteilt und ausgeführt werden können. Andererseits eine unsichtbare Welt, personifiziert im *djinn*, in der

übermittelt wird, die allerdings auch das Gleichgewicht innerhalb der Familie stört. Wenngleich Engle Merry (2006) Übersetzungsarbeit im Kontext transnationaler Menschenrechtsdiskurse behandelt, scheint es aber auch Shamshad ähnlich zu gehen. Nur ist sie nicht Expertin in beiden Systemen, dafür gibt es andere Personen. So kann sie nur aus ihrer Rolle heraus übermitteln, nicht aber den tatsächlichen Zustand ihrer Tochter fassen. Sie folgt ihm mehr. Für die Interpretation eines Traumes etwa, aktiviert Mumtāz ihr in Sehwan sich eingefunden habendes Netzwerk von Frauen aus Karachi, die eher in der Lage sind ihre Situation zu deuten. Ebenso fungiert sie für andere Frauen als Interpretierende und insofern als Übersetzerin, als sie Zeichen des Qalandar Lāl Shāhbāz zu deuten weiß, die andere Frauen vielleicht gar nicht verstehen, sie darauf hinweisend, dass diesen Folge zu leisten ist.

Nun ist der *djinn* Schia. Das Ritual endet in sozial akzeptiertem Kontrakt und es fehlt das Unterwerfen der "Besessenen", ebenso wie das des *djinn*. Auf den Wandlungsprozess von Mumtāz zurück greifend, lässt sich der soziale Aspekt in Zusammenhang mit der Übersetzerinnenrolle ihrer Mutter auch mit Bellamys (2011, 137- 139) Darstellung der individuellen und gemeinschaftlichen Aspekte von Heilung erläutern. Es handle sich vor allem um einen Prozess der Narrativisierung, der stattfindet. Die Heilung von Individuen werde auch als heilend für die Familie und Gemeinschaft gesehen, ebenso breite sie sich auf weitere Teile der Gesellschaft aus. "The narratives of healing that are developed from the process of *hāziri*, in other words, become meaningful as they become *shared* narratives, negotiated and interpreted among the person with *hāziri* , their caretaker(s), and their fellow pilgrims." (ibid., 138) Dementsprechend ist die übersetzende Rolle der Mutter (und anderer Pilgernder, die ebenfalls Bedeutungen aushandeln) enorm wichtig für die Entwicklung der Situation und des *hāl* von Mumtāz.

*Am Abend wieder beim dhamāl und auf der Decke der Ansaris. Wie immer tauscht sich Mumtāz mit den Umsitzenden aus, während ihre Mutter, die Acht gibt, dass kein Plätzchen zu viel weggenommen wird, die Decke zurecht rutscht. Ein dicklicher Polizist mit Kugelbauch geht mit seinem Stock durch die Reihen der Sitzenden und fordert sämtliche Männer auf, die Seite zu wechseln. Das tut er auch, wenn dann einzelne Frauen alleine zurück bleiben. Hinter uns sitzt eine derart Zurückgelassene, deren Mann, wie Mumtāz erklärt, ebenso wie seine Frau selbst ein djinnāt Problem habe. Er und auch sein Vater verlassen nun auf Aufforderung den Damenbereich. Andere Herren versuchen zu verhandeln, zu erklären, weshalb sie unabdinglich sind, - ohne Erfolg. Niemand allerdings wehrt sich lange.*

*Um 18:50 klingelt die gharī des Qalandar, um 19:00 schlagen die naqqāre der Ankündigung, danach ertönt der 'azān der schiitischen Moschee im ersten Stock und vor allem obnehin aus Sehwan bekannte Gesichter*

*gehen zum Gebet hinauf in die Moschee. Einige Minuten nachdem das Gebet beendet ist, um 19:22 beginnt das dhamāl und mit ihm die Bewegung. Rutschen und leichtes Umordnen der Ordnung, die sich nun einerseits an den Dhamālenden orientiert, andererseits von den Zuschauenden und deren Fluss um die Decken bestimmt wird. Mumtāz beginnt nicht dhamāl zu spielen und Shamsbad stupst mich mit leuchtenden Augen an, den Kopf wiegend und wackelnd, die Hände gefaltet. Sie sagt, dass es nun vorbei sei. Auch Ishā, ihre Tochter, lächelt glücklich. Mumtāz sozialisiert sich mit den Umsitzenden, faltet ihre Hände, murmelt durūd sharīf. In augenscheinlicher Freude erzählt sie anderen Umsitzenden und deren Anverwandten, die noch mit dhamālenden Fällen konfrontiert sind, dass sie nun ṭhik ṭhāk sei, in Ordnung, dass ihr geholfen wurde. [...] Waqar wird von Kamran herbeigerufen, um von hinter der Absperrung zu sehen, dass seine Schwester wirklich in Ordnung ist, - auch er freut sich. Alle außer Mumtāz gehen noch einmal in den Schrein. Sie bleibt außen, da sie die Monatsblutung kommen spürt. Im Hof unterhält sie sich entspannt mit anderen Frauen. [...] Die Ansaris wollen heute fahren, so gehen wir aufs Zimmer und glücklich danken sie dem Qalandar. Die ganze Familie in Karachi wird angerufen, man freut sich miteinander und die Nachricht wird den Geschwistern von Mumtāz überbracht.*

Auch der Beginn der Regel kann ein Hinweis auf den erfolgreichen Abschluss des Besuches des Heiligen sein. Eigentlich wollte die Familie nämlich noch einen Tag länger bleiben. So entscheidet sie sich früher zu fahren. Aber auch Mumtāz` Verhalten während des *dhamāl* legt eine erfolgreiche Überwindung des aktuellen Problems nahe. Vielleicht hat der Beginn der weiblichen Ausscheidungen ja genau zu dem Zeitpunkt eingesetzt, ab dem sie das meiste aus dem Körper abführen können.

Normalerweise geht die Familie und vor allem Mumtāz nach dem *dhamāl* in den Schrein, sich unter den Frauen niederlassend. Dort wird verhandelt, besprochen, einander erklärt. Die Kinder sammeln *niāz* und Waqar bringt *langar*. Besonders aber Mumtāz tauscht sich mit anderen Frauen aus, gibt ihnen Ratschläge. Vor dem Hinausgehen berührt sie das Grab zuvor noch kurz und wendet dem Grab nie ihren Rücken zu. Ihre Abreise treten sie mit einer von Nūrī Shāh Baba verlangten *jhūle* an, die sie extra fertigen ließen. Sie soll als Aufbewahrungsstätte für den Qur`ān dienen. Mumtāz und ihre Mutter meinen, nun jeden Tag *sūrat yāsīn* lesen zu wollen. Im nächsten Juli kommen sie wieder.



#### 4.6 *dhamāl*



Abb.18 während *dhamāl* im Vorhof

*dham:* thud/ *dhamā dham:* sound of explosion; report (of a gun); crash; thud; thump/ *dhamāl:* mendicants' group dance; their jumping into fire;/ *dhamāl kehnā:* play *dhamāl* (Qureshi o.A., 344)

*Dhamāl* ist der im Vorhof des Schreins allabendlich stattfindende "Tanz" (Urdu: *raqs*). Der Begriff gilt hier als unverfänglich, noch nicht beschreibend oder zuordnend, der einfach nur bezeichnen soll. *Dhamāl* ist verschiedenes für unterschiedliche Leute. Manchmal Gebet, *dhikr*, manchmal Katalysator oder Raum für Entscheidung und Heilung.

Die als *dhamāl* bezeichneten Handlungen lassen sich grob in einige Bereiche/ Herangehensweisen teilen.<sup>113</sup> : als *dhikr*, dann als für den Qalandar/ 'Alī und als unter einem commemorativen Aspekt stehend, die Geschichte Imām Hussains und Karbalas betonend. "This dance creates an ecstasy in which the mind focuses on the name of the Creator and the whole body moves in devotion. In this dance the soul, mind, and body are said to function in deep contemplation of God's name." (Abbas 2002, 33f.) Weitere Auswirkungen des *dhamāl* zeigen sich als Methode zur Heilung und als Raum zur Heilung, etwa für von *djinn* Berührte. Dies nennt Boivin (2004) *exorcisme*. Ich vermeide diesen Begriff hier, weil nichts und niemand ausgetrieben wird. Es wird höchstens verhandelt. Die Prozesse im *dhamāl* sind dem von Bellamy (2011,

---

<sup>113</sup> Für historische Herleitungen und Konvergenzen, bitte auf Boivin (2004) zurückzugreifen.

chapter 4) beschriebenen *hāẓirī* (Gegenwart, *presence*) *khulī* (offen) und *gum* (verdeckt) äußerst ähnlich. "*Khulī hāẓirī* is the [...] process by which the saint of the rauza calls the offending possessing spirit, or *pret*, contains in the body of the pilgrim into his or her presence for questioning, much in the manner of a court. [...] through the body and voice of the victim, it responds to the saint's questions, which are audible only to the spirit." (ibid., 129 f.) *Dhamāl* gibt den Entscheidungsrahmen für Transformation, Wandel und auch Metamorphosen vor.

Historisch betrachtet lassen sich Verbindungen zu anderen sufischen (tanzbaren) Praktiken, wie auch zu hinduistischen Traditionen erkennen. Boivin (2004, 160f.) merkt die Ähnlichkeit des Tanzes von Pīr Shams<sup>114</sup> und Lāl Shabbāz einerseits an. Er erkennt aber auch die Nähe zu den Tänzen der zur Zeit der Ankunft des Heiligen ansässigen Daryāpanthī (Schüler des Udero Lāl, genaueres im nächsten Kapitel), und einen Schritt weiter regressierend, mit Nātarājā, einem tanzenden Repräsentanten/ Ausdruck Shivas. Es gibt auch Erklärungen, die *dhamāl* dieselben Wurzeln wie dem Mevlevi *sema`* geben, meinen, der Qalandar hätte diese mitgenommen auf seinem Weg nach Sehwan.

*Dhamāl* basiert auf dem schlagenden Rhythmus der *naqqāre* manchmal und meist begleitet von ein oder zwei *shahnā`ī/ bin*, die über den groben Takt der *naqqāre* improvisierte Schleifen ziehen. Es lassen sich dabei unterschiedliche Rhythmen unterscheiden, die auf etwa 'Alī, den Qalandar oder Hussain hinweisen.

Die *fuqarā* Bodla Bahārs<sup>115</sup> ebenso wie derart doch "unabhängige", "alleinstehende" *fuqarā*, betreiben *dhamāl* im Sinn eines *dhikrs* oder als Gebet, ein an 'Alī gerichtetes Lob, das auch den Qalandar einschließt. Sie bewegen sich in Kreisen, ähnlich den bekannteren Rumi'schen Derwischen. "Les *faqīr* pratiquent un autre type de danse. Ceux qui sont attachés à la *dargāh* de Bodlo Bahar, un disciple assez mystérieux de La'l Shabbāz Qalandar, pratiquent la <<giration du rouge>> (*lāl pherī*). Il s'agit d'après eux de la danse authentique (*rags*) que réalisait La'l Shabbāz, d'où son nom de rotation du <<rouge>> (*lāl* ou *lā'l*)." (ibid., 163)

*Dieser Tanzende bin ich, 'Uthmān, der dessen Liebe/ Leidenschaft ewig/ dauernd Suchende ist*

*Dieses Geliebten Überlegung/ Herz/ Geist, im ganzen Universum (ārš (Thron Gottes, Empyreum) farš (Boden)), an jedem Ort tanze ich* (Barecho 2010, 210)

Auf der zweigeteilten Herrenseite, die dem Schrein ihre Rücken zukehrende Zuschauer und den *naqqāre* nahe Tänzer beherbergt, wird meist ein sprunghaftes *dhamāl* praktiziert- in der Gruppe,

<sup>114</sup> ein in Multān begrabener Heiliger

<sup>115</sup> Lieblingsschüler des Qalandar. Sein Grab liegt in Sehwan nahe der *ulṭa sheber*, einige Gehminuten von dem des Lāl Shabbāz entfernt.

die Arme empor gehoben, mit den Beinen auftretend und stampfend. Andere treten von einem Fuß auf den anderen, den Vorgaben der *naqqāre* folgend, die Arme meist erhoben, dem Schrein zugewandt. In Wellen dringt "*mast qalandar*" (berauschter Qalandar) oder "*yā 'alī*" etc. aus den Reihen der Herren, deren Ziel temporäre Exstase innerhalb des Spiels zu sein scheint. Hinter den *naqqāre*, unter den Arkaden, findet sich noch ein zusätzlicher Bereich für Frauen und Familien. Dieser ist sichtgeschützter als der große Frauenteil im Hof selbst.

Auf der anderen Seite des *dhamāl court* sitzen und stehen die Damen.



Abb.19 Grenzen während *dhamāl*

Auch hier gibt es Zuschauerinnen, Frauen, die selbst nicht *dhamāl* zu spielen gekommen sind. Krasberg (2002, 130ff.) meint, die Zuschauerinnen in den von ihr beobachteten *dhikr* Ritualen in Marokko seien integraler Teil des Rituals. ">Wirksamkeit< (aus Sicht des Rituals) und >Unterhaltung< (aus Sicht des Theaters) bedingen einander, ja verstärken sich gegenseitig. Es hängt vom aktuellen Kontext ab und von der subjektiven Verfasstheit und Wahrnehmung der einzelnen Zuschauerin, welcher Aspekt hervorstechen scheint." (ibid., 131) Im Vorhof des Schreins finden sich ebenso wie im Schrein bei allen ungewöhnlichen oder außerordentlichen Vorkommnissen sofort Kreise von Umringenden, Zuschauenden. Solange dies entlang akzeptierter Geschlechtergrenzen geschieht, ist das auch geduldet. Probleme ergeben sich nur aufgrund lüsterner Blicke oder Anwesenheit von Männern, die aktiv nichts in explizit weiblichen

Bereichen zu verrichten haben. Für gewöhnlich sind Zuschauende Ignorierte, so meine Beobachtung, außer sie binden sich ins Geschehen, etwa mit Fragen, Anregungen oder Interesse, ein.

Die meisten Kreise beherbergen zumindest eine Frau, die *dhamāl* spielt, oft unter Aufsicht eines *djinn*. Die unterschiedlichen Motivationen *dhamāl* zu spielen teilen auch kategorische Bewegungen. Vor allem das von innen durch *djinn* bewegte *dhamāl* wirkt unstrukturierter und wilder denn *dhamāl* als *dhikr* oder Gebet. Dennoch finden sich auch hier typische Bewegungsabläufe, Brüche, Richtungen. Krasberg etwa folgt Curt Sachs in seiner Beschreibung des Exstasetanzes als Rhythmen folgendem Tanz, der pendelnde Bewegungen beschreibend, den Körper etwa in Drehung hält, ein Fixpunkt als Ausgang für achsiale und kreisende Formen. Sie schreibt von "Schwingen und Wiegen und Schweben". Natürlichkeit von Bewegungen seien hier nicht Kriterien des Fortdauerns (ibid., 72f.). Die Trance sieht sie als einen inneren Reinigungsprozess, entspannender Wirkung. "Dieses Bild der inneren Säuberung passt übrigens sehr gut mit den islamischen Vorstellungen einer inneren Reinigung überein, die aber nicht nur durch Ekstase, sondern vor allen Dingen durch Gebete, Fasten usw. erreicht werden soll." (ibid., 76) Die Reinigung findet im Idealfall auch im *dhamāl* statt, wenngleich es sich nicht an Entfernung als Ziel der Handlungen orientiert, vielmehr an aushandelnden Transformationen, Übergängen, deren Abschluss in den wenigsten Fällen einer völligen Befreiung gleichkommt. Nach dem *dhamāl* stellt sich im Idealfall *sukkūn* ein, welche die zuvor entstandene Hitze lindert.

Bei Mumtāz fungiert *dhamāl* als Form der Entscheidung. Am Ende der Metamorphosen steht ein gewandelter *djinn*, der im *dhamāl* auch seine eigenen Versprechungen hielt: die Frau nicht mehr zu belästigen, weiters eben schiitischen Glaubens ward. Das wird die Trägerin jedenfalls unkomplizierter mit ihm leben lassen.

Es ist nicht sie selbst, die zu tanzen oder *dhamāl* zu spielen begehrt, sondern ihr *djinn* wirft sich so in die Arena, in eine Phase der unumwindlichen Entscheidung, bewusst in Nähe des Qalandar tretend. Von besonderem Interesse scheint hier das langsame Ausklingen des *dhamāl* nach einigen Tagen, das *ruhiger Werden*. Oft wird mir gesagt, dass "mein *dhamāl* heute ruhig", oder "ruhiger als gestern" war. Diese sich einstellende Ruhe kommt dem Ideal am Grab, *sukkūn*, immer näher.

Auch Mumtāz hat in spätestens einem Jahr wiederzukommen. Und so geht es den meisten der mit derartigen Problematiken<sup>116</sup> Angereisten. Zwischen sechs und zwölf Monaten liegen die Spannen, innerhalb derer der Heilige wieder besucht werden will.

---

<sup>116</sup> *djinn* äußern sich meist durch Stimmungsschwankungen, Streitsucht, Schmerzen.

*Dhamāl* kann so zwar als Rahmen auch reinigende Wirkung evozieren. Diese funktioniert aber immer über die Verhandlung mit dem Qalandar, der wiederum nicht so einfach los lässt. Sei es, weil der *djinn* nur über bestimmte Personen wieder an den Schrein kommen kann, oder weil die Person selbst, mit Dankbarkeit erfüllt, den Ökonomien des Gebens und Nehmens entsprechend, ihre Ehre erweisen möchte.

Andere *dhamälende* Damen treten sanft von einem Fuß auf den anderen, ihre Hände über der Brust gefaltet, manchmal eine *dūpattā* dazwischen haltend. Sie sehen immer in Richtung des Grabes. In diesen Fällen ist die Anwesenheit von Zuschauenden irrelevant, hier kommt es nicht zu vermeintlich theatralischem *staging*.

Es gibt auch verhältnismäßig mehr weibliche *faqīrnī*, die über *dhamāl* heilen. Nichtsdestotrotz kann keine klare Mann- Frau Linie im *dhamāl* gezogen werden, etwa Gebet versus Heilung. Es gibt nämlich durchaus genügend Frauen, die *dhamāl* einfach als ein Gebet, als *dhikr*, als ihre Pflicht dem Heiligen gegenüber ansehen, die es aus Liebe tun, nicht aus Notwendigkeit.

Zu Ende des *dhamāl* nach den letzten drei Schlägen der *gharī* und denen der *naqqāre* jedenfalls, strömen alle ins Innere des Schreins, dort den Sarg umrundend, oder an ihm betend, auch mit anderen Pilgernden kommunizierend, usw. Viele der Frauen sind zunächst allerdings einfach erschöpft.



Abb.20 nach *dhamāl*

Der Aushandlungsraum vor den Toren des Heiligen ist quasi aufgelöst, bis zum nächsten Tag und nun gilt es, in direkten Kontakt zu treten, seine Pflicht zu erfüllen. Zu danken, zu hoffen oder zu bitten. Das *dhamāl* endet (außer für Frauen mit Regel, die zwar *dhamāl* mitspielen, da etwa *bukem* des Qalandar, niemals aber den Schrein selbst betreten dürfen, da unrein- *nāpāk*) so immer am Sarg.

Die wild ihre Haare Schüttelnden, ob stehend oder kniend Spielenden, auch jene, deren Bewegungen den *djinn* folgen, in Trance, sind andere jedenfalls als die honorigeren Bewohner und Bewohnerinnen Schwans. Sayyids sah ich nie Mitspielen. Vielleicht setzen sie zaghaft zu besonderen Festen einen Fuß vor den anderen. Nicht jedenfalls unterm Jahr. Schwans Frauen würden zu Zeiten des *dhamāl* den Hof überhaupt nicht betreten. Auch die meisten nicht- Sayyids nicht. Da schwingt immer etwas Unheimliches mit: fremde Wesen und auch die Krankheiten der Pilgernden.

*dhamāl* ist so zwar eine allgemein anerkannte Ritualisierung der Handlungen mit und für den Heiligen, dennoch, eine in sozialen Realitäten auch nicht von allen gleichermaßen,- ob ehrerbietend oder heilend angewandte Form. Es zieht sich eine Grenze durch die devotionale Praxis, die vor allem von reiner Theorie oder körperlicher Hingabe genährt wird. In diesem Zusammenhang ist die Identität des Qalandar als antinomisch von Bedeutung, die historiziert ein Idealbild wird (s. 5. Kapitel). Auch herrscht eine immanent immer vorhandene Skepsis etwa *djinnāt*bezogenem *dhamāl* gegenüber. Die Frauen wollten nur an einem Ort fern ihrer Familie mit Liebhabern zusammenkommen etwa, wird dann erklärt. Oder, dass sie oft gar nicht von *djinn* betroffen wären, sondern das nur vorspielten um auf eigene Probleme aufmerksam zu machen. Mitunter wissen Pilgernde allerdings gar nicht, dass sie *djinnāt* bezogene Problematiken haben, wenn sie nach Schwan kommen. Sie hoffen einfach auf die Heilung von Krankheiten, erkennen erst während des *dhamāl*, in welchem Zustand sie sich befinden. Oder sie werden von anderen Pilgernden aufgeklärt und zum *dhamāl* gebracht. Viele Frauen wehren sich nämlich zunächst dagegen, oft aus Gründen der "Züchtigkeit". Diese Skepsis und die daraus entstehenden (Vor-)Urteile und Gerüchte sind insofern besonders interessant, als sie sich oft mit profanen westlichen Erklärungsmodi für "Besessenheit", Exorzismen, Ritual, Phänomene wie Schamanismus oder Diskurse um Heiligenverehrung decken. Sie gehen von einer exzessiven Rationalisierung aus, soziale und vor allem individualisierte Problematiken als im Privaten zu lösen verlangend.

Zwar äußern sich *djinn*besetzte Körper meist mit Unwohlsein, Schmerzen, Aggression, unverständlichen Akten der Zerstörung und Ausbrüchen, dennoch sind das nicht einfach als Krankheiten individualisiert oder kontextentbunden darstellbare Phänomene.

Besessenheitsphänomene können auch als im Verbund mit der Möglichkeit für Frauen sich entgegen den Normen zu äußern behandelt werden, als anti- hierarchischer Wink mit dem Zaunpfahl. Von asymmetrisch komplementären Geschlechterverhältnissen ausgehend, brächte Besessenheit als "unkontrollierbare Unreinheit" die zu behandeln ist, die Möglichkeit für Frauen "sich" zu äußern (Strasser 2001).

Weder psychoanalytische Kategorien, noch individuumsbasierte therapeutische Modelle kommen allerdings an die Vielschichtigkeit der Aushandlungen, die größtenteils im Dunkeln, jenseits des Hör- und Sichtbaren stattfinden, heran, ebensowenig wie solcherart schlichte Exorzismusideen (Bellamy 2011, 134f.).

Dem *dhamāl* in all seinen Formen tatsächlich auf die Schliche zu kommen, benötigte es mehr Platz und Seiten als hier vorhanden, weshalb dieser Abriss für nun genügen muss.

Abschließend sei mir gestattet, *dhamāl* grundsätzlich als Aushandlung, kommunikativen Akt, als narrative und polyphone Handlung zu bezeichnen. Dem *barẓakb* Gedanken verpflichtet ist es in allen vier Formen, die ich vorläufig bezeichnete. Dem *bāl* nicht unähnlich, ist es ein Aushandeln zwischen ja und nein, dem religiösen Subjekt und Imām, dem religiösen Subjekt und dem Heiligen oder eben zwischen einem *djinn* und dem Heiligen, beziehungsweise zwischen einem *faqīr* dem Heiligen und anderen *fuqarā* oder eben der *djinnāt*, wie im Folgenden darzustellen. Bedenkt man die zuvor angedeutete wichtige Rolle der Übersetzerin, also auch der Familien in diesem Prozess, dann erkennt man *dhamāl* auch als soziale Aushandlung, als Re-Integrationsprozess.

Anzumerken sei nun auch die nicht mehr zu leugnende Ähnlichkeit des *barẓakb* mit Liminalität in Turners (etwa 1987, 52) Sinn, wenngleich in einem sehr weit gefassten. *dhamāl* ist in gewisser Hinsicht ein Schwellenzustand (s. Turner 2005, 94- 109), wenngleich sich die Schwelle in ihm im Fall von *djinnāt* bezogenen Zuständen (oder: *taklif*, Schwierigkeiten) nur noch deutlicher zeigt als außerhalb des *dhamāl*. Etwa da Kleidungsgewohnheiten/ -ordnungen währenddessen auch öffentlich gebrochen werden.

Nicht unähnlich da Pratt Ewing, wenn sie schreibt, "Narrative identity involves a dialectic complementarity of the elusive, mobile speaking subject and sameness, a dialectic self and other than self. There is thus a fundamental tension between this narrative "self" and ideology. As Ricoeur has put it, story is a movement rather than sameness, a moment of identity being suspended between two poles." (Pratt Ewing 1997, 103)

So spiegelt *dhamāl* vieles, was immer da ist, im täglichen Leben- die Zwischenbereiche. Nicht fungieren sie als individuelle Freiheitsfanatismen und nicht als kollektive Zwangsneurose.



Wenn der Schrein und seine Umgebung Raum vorgeben, so eine Arena schaffend, dann begrenzt oder umrahmt *dhamāl* als devotionaler Tanz zeitweise.



Abb.21 Zusehender und ihre besondere Kleiderordnung während *dhamāl*

#### 4.7 *faqīr* als Gefäß

Eine gänzlich andere Form von Ruf als in Mumtāz Beispiel gehört, ist für eine Balochi Familie aus einer etwas nördlich von Sehwan gelegenen Stadt, zu hören, die sich zwar in Sehwan auch vornehmlich auf das *dhamāl* konzentriert, es aber unter anderem Aspekt stellend und verschiedentlich nutzend. Die beiden Eheleute Ruksana und 'Alī Reza sind nach einer Krise *fuqarā* geworden. Zunächst waren sie einfach verheiratet, ganz normale Menschen, '*ām admi* und '*ām aurat*. Sie verloren einen Sohn durch Krankheit, eine Tochter blieb ihnen noch. Nach Sehwan kamen sie auch, um einen Sohn zu erbitten. Sie selbst werden zu Gefäßen, zu Zwischenhändlern, interzessieren aber ebenfalls für andere.

*Dhamāl bedeute für sie, mit dem Qalandar in Verbindung zu treten. Auch viele iranische und irakische fuqarā wären bei ihnen im dhamāl. Bei anderen sei das anders, sie hätten keine Begleitung, spielten das dhamāl nur für Lāl Sā'in, aus Respekt und Liebe zu ihm. Auch- das hätte ich doch bemerkt- liege sie nach dem*



*dhamāl nicht schwach am Boden, wie die anderen Frauen, die schlapp von ihren Begleitern oder Begleiterinnen geknetet, massiert, gehalten und bewässert werden müssen, sondern sei aufrecht und stark wie zuvor. Ich frage, ob es sie, Ruksana, nicht hindert, wenn andere Frauen sie während des dhamāl mit deren Sorgen konfrontieren, sie nach Heilung fragen, obwohl sie doch gekommen ist um ihren Wunsch nach einem Sohn vorzubringen. Nein, nein. Die Zunge, Sprache und die Kommunikation durchs Herz seien zwei verschiedene Dinge. Die "Patienten" höre sie und half ihnen, als faqīr. Und mit Lāl Sā`in kommuniziere sie im Herzen während des dhamāl.*

Die Heilung funktioniert immer über den Heiligen Shahbāz Qalandar, die fuqarā bleiben Kommunizierende, Mittler in diesem Prozess,- Gefäßen ähnlich.

*Der dhāgēwālā faqīr wird kurz vor dem dhamāl von einer Frau angesprochen und schickt sie zu Ruksana und 'Alī Reza. Sie kommt, fragt um Einlass und er wird ihr gewährt. Daraufhin rufen sie ihre Tochter und deren Kinder zu sich. Sie setzen sich zur Rechten Ruksanas, die das Tempo ihres dhamāl ständig an das der naqqāre anpasst. Zu Beginn beider Frauen Anwesenheit wirkt die Situation unentschieden. Die Parteien müssen erst zueinander finden, denke ich. Die Mutter fragt, wer die beiden eigentlich seien. 'Alī Reza erklärt ruhig doch voll Autorität in seiner einnehmenden runden Sprache, dass Lāl Sā`in ihr murshid sei, sie seine fuqarā, und dass schließlich sie selbst ja zu ihnen geschickt worden war. Nach einiger Zeit scheint die Frau zuzustimmen. Ein Kind der Kranken kommt mit Saftpackerln. Mit fortschreitendem dhamāl sind beide eingenommener von Ruksana, die in beständig auf allen Vieren hockendem Kreisen des Kopfes wieder und wieder "yā 'Alī madad!- yā Allah!- Shabbāz Qalandar!" ausruft. Oft zieht sie damit Blicke Fremder auf sich. Sie bewegt sich auf und ab, schüttelt den Kopf, manchmal hebt sie den linken Zeigefinger in die Höhe, wie den Arm, gibt Anweisungen, lässt den Finger leicht kreisen, als wollte sie etwas einfangen. Die Mutter schaut einigermaßen beeindruckt zu.*

*Die kranke Tochter sieht betrübt aus, abgemagert, voll Sorgen ,- ohne Haar, stattdessen hat sie eine Perücke auf, die leicht nach hinten verrutscht ist. Auch ihre dūpaṭṭā verdeckt den verschwundenen Haaransatz nicht.*

*Zu Ende des dhamāl hebt Ruksana fast ab, klopft der Mutter noch kräftig auf den Rücken, während diese ihren Kopf gesenkt hält. Ebenso tut sie es mit 'Alī Reza, der seine Zeigefinger unter leise murmelnden Gebeten empor hebt. Danach bringt er seiner Frau Wasser und sie erklärt der Mutter und ihrer Tochter das Problem. Sie solle die ihr gegebene Medizin nicht einnehmen, da der Arzt eine Fehldiagnose gestellt habe.*

*Im musāfir khānā<sup>117</sup>, wo die kleine faqīr Familie schläft, wird hernach weiter besprochen.*

*Als alle fort sind, erzählt mir Ruksana genauer, was das Problem der Frau sei. Sie hätte vom Doktor Krebs diagnostiziert bekommen,- fälschlicherweise wie sie meint. Vielmehr habe die Frau ein djinnāt Problem und*

---

<sup>117</sup> Überdachter Ort, an dem mittellose Reisende/ Pilgernde schlafen. Sie können dort eine Decke im Staub ausbreiten.

*zanānī taklif, wörtlich Frauenpein, Frauenschmerz, Frauenleiden, also viel austretendes Blut. Schwierig sei es für die Frau gewesen, überhaupt jemandem von ihrem Problem zu erzählen, Hilfe zu suchen. Der Doktor, meint Ruksana, habe aus Unwissen eine falsche Diagnose erstellt und mit seiner Medikation alles noch verschlimmert.*<sup>118</sup>

'Alī Reza knüpft auch Knoten in *dhāge*, die er je nach Patientin behaucht und ihnen dann in die Hand gibt. Nun läge der Ball bei ihnen selbst, sie müssten des nächstens den Qur`ān rezitieren, den Friedhof aufsuchen und mit den *djinn* und den *fuqarā* kommunizieren, um die Frau heilen zu können. Wichtig jedenfalls ist, den Kontakt zu halten, um auf Änderungen des Zustands der Frau eingehen und reagieren zu können.

Ruksana betont, dass alles Geschehene aufgrund und durch den Qalandar passierte, der sie selbst herbeigerufen habe, ebenso wie er die Kranken zum Grab brachte. Das war die notwendige Voraussetzung für alles weitere. Er schaffte die Basis. Durch das Treffen am Grab, konnte geholfen, im *dhamāl* Diagnosen erstellt und Behandlungen gefunden werden.<sup>119</sup>



Abb.22 Ruksana und Patientinnen

<sup>118</sup> Ruksana fragt mich aber auch ob ich wegen meiner Verkühlung schon beim Doktor war, ob ich Medikamente nehme. Sie ist demnach keineswegs der Ansicht, dass nur über sie oder einen anderen *faqir* geheilt werden könne.

<sup>119</sup> Ich traf die Mutter der Kranken zufällig einige Monate später wieder am Schrein. Auf die Frage, ob Ruksana und 'Alī Reza ihrer Tochter helfen konnten, antwortet sie verächtlich mit "Pah, diese *faqir* ..." und einer abfälligen Handbewegung.

#### 4.8 Die Taube im *dhamāl*

*Die Taube wurde in verrenktem Zustand gefunden, nach dem dhamāl im Schrein,- hatte sich währenddessen in einem der Ventilatoren verfangen. Der Ventilator hatte wohl die Taube gefangen und gefedert. Nun sitzt sie in einer kleinen, durchlöcherten Kartonbox und wird gepflegt. Und hinausgelassen, liegt sie am Boden, ganz behindert, wird von allen Umsitzenden angegriffen, leicht, mit Händen, während sie einfach daliegt, wie spastisch und unbewegt, der Körper völlig verrenkt, bis zum letztmöglichen Punkt in sich gedreht. Und man ruft: "yā 'alī yā 'alī yā 'alī- mast mast- mast qalandar mast mast- yā 'alī" ,- wieder und wieder.*

*Und die Taube verdreht sich weiter, zwei Knoten im Hals und die Flügel eingedreht und abgestellt vom Körper stehend und taucht sich selbst in eine Kreisbewegung. Ein Kreisel wird sie nun, ein rundum behinderter- immer schneller- einer der nie umfallen wird- selbst wenn er eigentlich müsste. Solange gefeuert und geschrien wird und die Heiligen und Imāme angezogen, die djinnāt besungen, dreht sich das Tauberl ohne Unterlass und wahrlich mast. Und ich freue mich nicht besonders für das Tier, denke an die Ausbeutung seiner Behinderung, vielleicht an seine Schmerzen, an den Wahnsinn dieser völlig verqalandarten Irren, dieser fuqarā, die sich im gemeinsamen Ruf finden, ihre Realität völlig einge- und entgrenzt, zum Grab und 'Alī hingezogen, nur noch in den geöffneten Händen des Gebets schwingend, die Taube fesselnd. Doch, der Ruf erstummt und die Taube kreiselt sich aus und liegt für Sekunden da mit ihrem zweifach eingedrehten Hals, den weggespreizten Flügeln, den verwordagelten Haxen, schielend wie ein Christbaum. Dann, die Leute lachen und freuen sich über das dhamāl der Taube, entwirrt und entschlängelt sie sich, bis sie nach einem Fluss runder Bewegungen wieder am Boden liegt, wie ein Boot, aber gerade und beinahe gesund. Jedenfalls ist sie in Ruhe und nur noch ein Beinchen der Taube bleibt etwas angeschlagen, wie schon zuvor, vielleicht ein bisschen weniger.*

*Alle sind fassungslos und gebannt wie jene, die es schon zuvor wussten. Die Universalität des dhamāl scheint bewiesen, die Kraft der Einheit über Artengrenzen hinweg: der Ruf "'Alī" und der Puls des Qalandar erfassen selbst die Tauben.*

Die Taube<sup>120</sup> mag hier das einfache Hingegebensein symbolisieren, das devotionale herzlichste aller Gebete zu einem Geliebten, Qalandar Lāl Shāhbāz, zu 'Alī und seinen Nachfahren, für sie interzessierend, im wirbelnden Tanz, der unzweifelhaft dem des Nātarājā, Shiva, dem *tandava* (s. Boivin 2008, 38) nicht gänzlich unähnlich scheint.

---

<sup>120</sup> Tauben werden als *pak* gesehen, als reine Tiere. Ich wurde, das sei nur nebenbei erwähnt, zu beiden Feldaufenthalten beim ersten Betreten des Schreins, von einer Taube „empfangen“. Tauben werden auch, für die Erfüllung eines mannāt etwa, von Pilgernden aufs Grab gesetzt. Andere überbringen dem Heiligen *chaddar/ chādar* oder lassen volle Töpfe,- *dēg* anrichten, so über des Heiligen Namen *langar* verteilend. An anderen Gräbern wiederum ist es üblich, *gillīs*, u.ä. zu spenden.

## 5. Der Reine, der Qalandar

Ich möchte in diesem Kapitel der Person des Qalandar nachgehen. Das Augenmerk soll dabei auf seiner Rolle in hagiographischen Quellen und Narrativen über ihn liegen. Es gilt die Funktion dieser Erzählungen aufzuspüren, deren Kern meist moralische und geschichtlich legitimierende Aspekte zu enthalten scheint. Diese dürften vor allem dazu dienen, gegenwärtige Codes zu untermauern.

Wer ist der Heilige im hagiographischen Gerüst? "[...] we see here a tension between the 'saint' as idiosyncratic figure on the one hand, and an embodiment of a shared, widely assimilable religious culture on the other." (Coleman 2011, 80) Dabei spielen individuelle Annäherungen an den Heiligen weniger eine Rolle, als ein sich herausbildendes "großes Narrativ", welches durchaus ideologisch arbeitet.

Es existieren zwei ineinander verwobene, dennoch unterschiedliche Realitäten des Shahbāz Qalandar, deren eine die persönliche Erfahrung mit ihm ist. Dazu merkt auch Basu (1998, 117) in ihrem Aufsatz über Sidi Heilige in Gujarat an, dass Erfahrung in soziale Diskurse und die Verhandlung sozialer Beziehungen eingebettet ist. Die andere Realität ist eine teilweise verschriftlichte, meist oral tradierte, politisch wichtige. Diese gibt Rahmen vor, innerhalb derer Erfahrungen mit und über den Heiligen greifen können und eingebettet sind.

Wichtig dabei scheint mir die Polyvokalität von Erzählungen wie Erfahrungen, ebenso wie von Punkten, *landmarks*, bezeichneten Orten: "[...]the significances of everyday events (and the memories of them) are unstable and polyvocal." (Pratt Ewing 1998, 162) Nicht nur die Wissenschaftlerin ist in der Lage zu interpretieren, sondern die Interpretation und Lagerung von Emotionen zu, ebenso wie Ansichten über Orte, Personen, Zustände bilden das Grundgerüst jedes Individuums, jeder Einzelnen. Ob sich nun Bhuvanewari Bhaduri (Spivak 1994, 103f.) aus diesem oder jenem Grund erhängt hat, weiß vor allem sie. Und ihre nächste Familie hat sicherlich eigene Theorien, die sich auch je nach Vorgefallenem ändern können, keinesfalls fix sind, sondern anpassungsfähig. Muster und Formen von Geschichten, ebenso wie von sozialen Systemen sind also variabel und kontinuierlich im Werden. (Barth 1992). Nicht will ich den Anstrengungen um eine Stimme, ihren Sinn nehmen, doch sind diese Stimmen immer da, hörbar und präzise existent. Geschichte ist *immer* auch ein Produkt der Gegenwart und gegenwärtige Frauen, wie Männer nie stumm, will man sie hören. "Tracing out the conflictual process of interpretation itself highlights neither a cultural gulf between tradition and modernity nor a hermeneutic gap between cultures, but rather an array of responses that manifest our common humanity." (Pratt Ewing 1998, 163)

Und so sollen genau diese Überlegungen die Basis für die Behandlung der *shifting substance* einer

Heiligenbiographie geben, wobei weder totale Kontra- Hegemonialität noch "das Hegemoniale" angenommen werden können.

## 5.1 Im Mittelalter: Neues

Den Orden, die sich auf einem mystischen Pfad befanden, gesellten sich ab dem 13. Jahrhundert eigenwillige Figuren zu, die sich nicht einfach in eine erstarrte Hierarchie einzuordnen gewillt waren. Diesen "mendicant saints/ bettelnden Heiligen/ Bettelmönchen" wurde vom etablierten Geist nichts Gutes nachgerufen. "To the "enlightened" cultural elite of both medieval Islamdom and Christendom, then, the antinomian dervish was the symbol par excellence of the religion of the vulgar." (Karamustafa 1994, 8) Dies mag so noch heute gelten. Man muss nur die sunnitischen oder Deobandi Diskurse oder solche westlich orientierter Eliten Pakistans besuchen, um eine grundlegende Ablehnung des Primitiven, Basalen, des "Volksreligiösen", also populärer Religion, etwa in Sehwan zu bemerken (Pratt Ewing 1997). Schmutzig sei es dort, entwicklungsfern, oder eben unislamisch, so lassen sich diverse Äußerungen zusammenfassen, die ich von Bekannten vernahm. Dies hat sicher auch mit Vorstellungen von charismatischer Heiligkeit zu tun, die für sich keinesfalls als "geteilt" angenommen werden können (Coleman 2011). Ein Freund schlug mir vor, im Falle meines Todes dort einen Schrein zu erbauen- für mich als "heilige Qalandar- Kuh". Er meinte, gerne bereit zu sein, an meinem Grab zu verweilen und die Pilgernden zu empfangen. Dies sollte seiner Ansicht nach ein recht einträgliches Geschäft werden. Eine andere Bekannte stößt sich an den schlechten Straßen und dem Schmutz der um den Schrein überall herumläge, und, an den Schauspielern, wie sie sie nennt, den ihres Empfindens nach absurd verkleideten Figuren, die sich hier als Qalandar und als *malang* oder *faqīr* und *pīr* herumschlugen.

Karamustafa führt allerdings auch an, dass jedes zweiseitige Modell von Religion fehlschlägt, indem es klare Abgrenzungen setzt, und den sozialen und historischen, wie kulturellen Entstehungskontext etwa antinomischer Strömungen der Derwische im Mittelalter vernachlässigt. Dennoch bleibt ein Unwille, die Abgeschrecktheit der Eliten oder einfachen Glaubenden, sich nicht ablehnend mit "dem Anderen" auseinanderzusetzen bis heute erhalten.

Karamustafa (1994, 25ff.) beschreibt, die Welle um 1200 als eine Reaktion auf einen sich dem Establishment mehr angenähert habenden Sufismus, der zuvor entstandene individualistische Bestrebungen und deren Organisationen in sich aufgesaugt hatte. Das große Unterscheidende wäre immer die Konzentration auf Diesseits oder eben Tendenzen zum Jenseits, und somit renunziatorische Bestrebungen und Lebensweisen gewesen. "The defining characteristic of

dervish piety was socially deviant renunciation. Briefly, the adoption of the radically ascetic practices of poverty, mendicancy, itinerancy, celibacy, and self-inflicted pain can be understood properly only in the context of the dervishes rejection of society, the basic institutions of which they regarded as unsuitable and unconducive to other-worldly salvation. Thus salvation lay in active and socially conspicuous renunciation of society through uncompromisingly antisocial practices." (ibid., 98)

Die Derwischgruppen des späteren Mittelalters sind so als einigermaßen emanzipiert von ihren großen Brüdern in den anerkannten Orden (die strukturell eingebunden und institutionalisiert waren) zu begreifen. Ihnen standen die Freiheit antinomischer und damit radikalerer Ausdrucksformen und Introspektion zur Verfügung.

## 5.2 Zum Begriff *qalandar*

"[...] one particular manifestation of uncompromising individualism that is pertinent to dervish piety demands attention here: the mode of religiosity that was denoted by terms deriving from the word *qalandar* even before the appearance of the Qalandars as a distinct group of renouncing dervishes [...] well before the seventh/thirteenth century. [...] evidence can be grouped into two separate categories, one that deals with the Qalandar-topos in Persian literature and another that focuses on the Qalandarī trend as reflected in Sufi theoretical treatises." (ibid., 32)

Es ist somit festzuhalten, dass es bereits im frühen Mittelalter veröffentlichte Meinung über... *qalandar* gab und sich diese in poetischen Formen oder sufischen theoretischen Abhandlungen zeigte.

Den *qalandar* gibt es in verschiedensten Ausführungen.<sup>121</sup> Der Begriff ist so Phantasien und exotischen Träumereien nicht verschlossen. Aus dem Arabischen wird *qalandar* ganz einfach mit "wandernder Derwisch" übertragen.

"The distinction between the *malāmātī* and the *qalandarī* is that the former hides his devotion and the latter externalizes and even exploits it, going out of his way to incur blame." (Trimingham 1998, 267) Die regulären Orden und den sufischen Weg beschrieben, findet man etwa bei

---

<sup>121</sup> In seiner englischen Übersetzung aus dem Urdu bedeutet er 1) calender cleanshaven and tousured vagabond professing to mysticism; 2) person not tied down by religious or worldly conventions; 3) dauntless person; 4) free-thinker; 5) livetime; 6) monkey-dancer, während *qalandarī* übersetzt, 1) unconventional mysticism; 2) dauntless spirit; 3) a kind of tent bezeichnet (Qureshi o.A., 503).

Schimmel (1995), Frembgen (2000), Kugle (2009, Introduction),

"The Qalandariyya movement came into being on the basis of the early teachings of Malamatiyya (from Arabic *malāmat*, 'blame') [...]" (Suvorova (2004, 179). Sie folge einer nach innen gewandten Praxis, gegen zur Schau gestellte Religiosität, Mystik ebenso wie gegen solcherart zur Schau gestellte Exaltiertheit, passiere nicht "für die Galerie". Suhrawardi unterscheide zwischen "[...] *malāmātī* and *qalandar*. The former, in his opinion, are truly sincere, but do not want outsiders to get to know about their ecstatic state and mystic experience. He regards the movement of *qalandars* as an anti- social phenomenon, considering that they consciously violate the injunctions of *shari'at* and defy religion and society." (Suvorova 2004, 180)

*Qalandar* ist ein Bild, das auch wider spiegelt was erwartet, erhofft oder abgelehnt wird, eine Gegenerzählung, die vor allem in strikt abgegrenzten oder definierten Paradigmen oder Umgebungen besonders gut funktioniert. Die Bezeichnung *qalandar* jedenfalls umfasste viel Verschiedenes, vom wandernden *faqīr*, über subkontinentale Orden, bis hin zum Bettelmönch oder dem einfachen Bettler (Trimingham 1998, 267; Jarring 1987; Karamustafa 1994) In manchen Verwendungen des Begriffs mag gesellschaftlich gar das, was Turner (1987, 47f.) *root metaphor* nennt, mitschwingen: insofern, als sie an der Wurzel identitärer Positionierung anzufinden ist, eine ganzheitliche Basis bietend. Auch Pratt-Ewing deutet auf den *signifier qalandar*: "As a signifier, the qalandar represents a fantasy of resistance for the middle-class subject that is threatening because it has roots in the cultural constitution of the ego itself." (1997, 204)

In der sufischen Literatur findet man, wie oben angedeutet, jedenfalls in den Beschreibungen der *qalandar* oft die Zweiteilung in "alte, gute", soll heißen, tote und respektable Vertreter und "gegenwärtige", also "verlotterte Exemplare", die zur Festigung der eigenen Position des Schreibers herangezogen werden. *Qalandar* ist jemand, der sich den strengen und ernsten Regulierungen auch geregelten Sufismus entzieht, dem Ritual das Spiel abzutrotzen (Kugle 2007, 200). In der Gegenwart, wie auch im Mittelalter kommt dem außerdem die Reaktion der Gesellschaft, wie konservativer Sufis oder Moralisten hinzu, die eben die spielerische Ernsthaftigkeit als Angriff im schlimmsten Fall, jedenfalls aber als ungebührlich empfinden (müssen). "[...] the 'calculated deviation' of *qalandars* and their like was in the first place directed against the authority of the shaikhs of the main silsilas and against the deep- rooted methods of transmission of *baraka*." (Suvorova 2004, 182) Eine Bewegung zwischen Establishment und angenommener ungebundener Freiheit, *shari'at* und direkteren Methoden religiöser Erfahrung.

Pratt Ewing bezeichnet nun den *qalandar* als *trope*: "The qalandar as a trope seems to play with two distinct modes of self- constitution: direct and indirect. Indirect constitution of the self through the exclusion of others [...] is one way of characterising the process of abjection, which puts the qalandar into a position similar to that of the criminal, and the insane in the constitution of a discursive subject. There are clearly articulated devices for excluding this other within the Islamic tradition, most of which rest on ideas of orthopraxy- the qalandar`s failure to conform to a proper Muslim life as articulated through Islamic law." (Pratt Ewing 1997, 231)

Zusätzlich zu den im Kontext sufischer Praxis stehenden *qalandar*, existiert in Pakistan auch eine endogame peripatetische Gruppe von *Qalandar*, die von Aufführungen aller Art, dem Abrichten von etwa Bären und dem Betteln lebt (Berland 2000). Auch sie entsprächen nicht dem ordentlichen Lebensentwurf der meisten Muslime in Pakistan, sind aber anders, da sie nicht nur und direkt in Verbindung zu Heiligkeit stehen. Diese verschiedenen Q/ *qalandar* sollten natürlich nicht vermengt werden.

### 5.3 *qalandar* der Vergangenheit in Gegenwart

Im vermeintlichen Gegensatz zum "so ganz anderen" ist das Leben des Shahbāz Qalandar in Form geschichtlicher Erzählung mittlerweile deutlich verschieden besetzt. Verschieden im Sinne akzeptabel und innerhalb des islamischen Grundkonsens der Gesellschaft. Nie eindeutig ist diese Erzählung allerdings, bleibt den Interpretationen und Erzählmodi der Leute offen und veränderlich, kann unterschiedlich eingenommen werden. Von der Geburt beginnend, bis hin zu seinem Tode gibt sich heute ein idealisiertes und in mancher Hinsicht ideales Bild dieses Heiligen. "The most famous *laqab*<sup>122</sup> of the Sufi is *qalandar*. Nowadays, all the given explanations intend to introduce him as a regular Muslim following *Sharia*." (Boivin 2008, 37)

Ich versuche nun die Geschichte des Qalandar Lāl Shahbāz zu erzählen, wie sie mir zugetragen wurde. Dabei verwende ich einige Episoden, die von unterschiedlichen Menschen erzählt wurden, um die Beweglichkeit seiner Person in der gegenwärtigen Erinnerung aufzuzeigen.

In der Version Muzaffar 'Alī Shāh Sabzwari kam der Vater dessen, den man heute Lāl Shahbāz Qalandar nennt, aus Sabzwār. Von dort zog er nach Karbala, wo er unter dem Namen Bābā Ibrāhīm Jawābī, der Antwortende, bekannt war. Er lebte in der Nähe des Grabes Imām Hussains. Eben an diesem arbeitete er auch und liege, so Muzaffar Shāh, als Einziger auch in dessen Vorhof begraben. Er hieß Jawābī, weil er den Menschen Antworten überbrachte. Stellten

---

<sup>122</sup> Anrede, Benennung



sie Fragen an Hussain, über dies und jenes, so erschien Hussain oft in des Ibrahīm Traum, überbrachte Antworten, Vorschläge und Lösungen. Er war ein Bote Imām Hussains, daher *ḡawābi*. Eines Tages erschien der Imām Bābā Ibrahīm wieder, um zu fragen, weshalb er nicht heirate. Ibrahīm entgegnete, dass das für ihn wohl nicht in Frage käme, weil er an des Imām Grab Menschen zu helfen vermochte und damit zufrieden sei. Wozu sollte er heiraten? Imām Hussain gab ihm zur Antwort, dass er die Tochter des Herrschers von Marwand zu ehelichen habe. Ein Sohn würde ihm dann geschenkt, den die ganze Welt kennen werde, "*a beautiful handfull flower: smell of that flower would be in the entire world*". Dies Geschenk an ihn warte noch bei ihm, Hussain, selbst.

So fuhr Bābā Ibrahīm nach Marwand, fragte um die Hand der Tochter des Herrschers, heiratete und entschwand nach der Hochzeitsnacht wieder gen Karbala.

Nach neun Monaten wurde der Frau ein Sohn namens Shāh Hussain geboren. Er wuchs bei der Mutter auf, wurde bald in 'Uthmān Marwandi benannt, da schiitische Namen potenziell gefährlich gewesen wären. Nach etwa vierzehn Jahren, ließ Ibrahīm seinen Cousin Mīr Kalā Shāh aus Sabzwar nach Karbala kommen und trug ihm auf, seinen Sohn hier zu erwarten. Er kam tatsächlich und die beiden machten sich auf eine lange Reise, die schließlich in Sehwan enden sollte.

Dies sei der Grund für die Verbundenheit der Sabzwari (und einer der Gründe für die Legitimierung der Familie als den *sajjāda* Stellende) mit dem Qalandar Lāl Shabbāz, so Sayyid Muzaffar Shāh Sabzwari<sup>123</sup>, der sich als Ururur...enkel des Mīr Kalā Shāh bezeichnet. Dieser liegt übrigens auch am Familienfriedhof der Sabzwari in Sehwan auf einem Hügel begraben.

In weniger eingenommenen Versionen der Geburt und des jungen Lebens des Heiligen finden sich dennoch ähnliche Tropen. So rief der Qalandar nach einigen Darstellungen förmlich nach seiner eigenen Geburt, war mit etwa sieben Jahren bereits *ḡafīz*<sup>124</sup> und von Geburt an mit Speziellem umgeben, will heißen, ein Freund Gottes. Es folgen Wanderjahre, die ihn über Multān nach Sehwan Sharīf führen. Die meisten seiner Halteplätze sind mit Wundern belegt, beziehungsweise mit Treffen anderer wichtiger Männer Gottes. Dies ist auch ein Aspekt der im ersten Kapitel beschriebenen sakralen Geographie.

Die mannigfaltigen Wundererzählungen auslassend, möchte ich mich auf die Ankunft in Sehwan konzentrieren, die meist als einmaliges Ereignis dargestellt wird, wenngleich es in Sehwan einige dissonante Stimmen gibt, die meinen, der Heilige wäre öfters durch die Stadt gekommen, bevor er sich niederließ. Sein Eintritt jedenfalls wird mit einer recht signifikanten Begebenheit

---

<sup>123</sup> Vgl. demgegenüber die Legitimation von Nähe der Lakyarī im vorherigen Kapitel.

<sup>124</sup> Jemand, der den Qur`ān auswendig beherrscht.

gleichgesetzt, die nach der (im zweiten Kapitel erwähnten) Geschichte der vollen Schale und des Rosenblütenblatts passierte. Sehwan/ Shivistān (so die frühere Bezeichnung der Stadt) war zu jener Zeit beherrscht von Djerbat Rājā, einem gesetzlosen Mann, einem Hindu, erzählt ein äußerst einflußreicher Sayyid mir. Ein Terrorist sei dieser in seinem Königreich gewesen. In dem heute noch stehenden *qil'a* (Fort) hätte er gelebt.<sup>125</sup> Djerbat Rājā besaß *pāni kā djahāz* (große Schiffe) sowie *kashti* (Boote) und er hatte gute Schwimmer in seinen Reihen, denen er jedes ankommende Schiff zu berauben befahl. Am Eingangstor der Stadt hing ein Galgen in jeder Passgröße für Ankommende, auf dass diese sich fürchteten.

Seine zweite Errungenschaft wäre das Recht der ersten Nacht gewesen, dessen Gebot es war, Frischvermählte zunächst zum Herrscher zu führen, bevor sie ihre zweite Nacht nach der Hochzeit mit dem Bräutigam verbringen durften. (Mein Informant lacht an dieser Stelle laut, und meint, er sei Djerbat Rājā.) Man muss sich Shivistān diesen und ähnlichen Erzählungen nach in der Zeit vor dem Qalandar als verlotterten Ort des leichten Lebens, der Vielweiberei, voll mit Prostituierten vorstellen: als a-moralischen Sündenpfuhl mit Hindu- König. Oder, wie Mohammad schreibt: "Sehwan at this period was a den of idolatry, debauchery, vices, immortality, and prostitution and gambling. Hazrat Qalandar chose a central place in the heart of the evil city of Sehwan surrounded by the evil Raja Jessar [=Djerbat Rājā] and his equally evil people." (1978, 5)

Der Qalandar tritt, nachdem er mithilfe des Rosenblütenblatts dem Herrscher bewiesen hat, dass doch noch Platz für ihn ist, in die Stadt ein und zunächst wird ihm nicht besondere Aufmerksamkeit zuteil. Erst eines Nachts, diese Begebenheit hörte ich mit verschiedenen Akzentsetzungen von vielen Pilgernden, Männern wie Frauen, zeigte sich seine Macht. Da nämlich konnten die zahlreich Prostituierte der Stadt besuchenden Herren den Geschlechtsakt nicht vollziehen. Nach einigen dieser Nächte hatten die derart gedemütigten Herren sich soweit besprochen, dass die Begebenheit als ein Wunder dieses Neuankömmlings gewertet wurde- seine Einführung in die Stadt gleichermaßen. Dabei zeigt der Qalandar für eine kurze Spanne, wie unrichtig eigentlich ist, was die Herren da tun. Er unterbindet quasi den "natürlichen" Gang der Dinge. Frauen übrigens kommen in derart Geschichten als Prostituierte oder besonders keusche Gestalten auf. Ihr sexuelles Erleben beschränkt sich so auf außergesetzliche Formen oder den Verzicht. Anhand der markierten sakralen Orte in Sehwan lässt sich ausmachen, dass verheiratete Frauen nicht erinnert werden. Die im vorigen Kapitel auftretenden drei *Ġiġis* sind eben nicht verheiratet. Vielleicht ist daher der Akt der Unterbindung durch den Heiligen besonders mächtig.

---

<sup>125</sup> Dieses Fort existiert heute nicht mehr, ist vielmehr Teil der *ulfa sheher* im Norden der heutigen Stadt.

Des Djerbat Rājā entledigte sich der Qalandar und damit die Stadt auf unkonventionelle Weise. Djerbat Rājā hatte seinen Schlächter Anund Kasai damit beauftragt, Bodla Bahar, 'āsiq, den (in mystischen Termini) Geliebten des Qalandar zu schlachten, in Stücke zu teilen und in einem großen Topf zu kochen, weil dieser auf seinen Wegen in der Stadt unentwegt und laut den Namen 'Alis rezitierte. Bodla Bahar entkam dem Tod aber. Sein *murshid* rief ihn so lange, bis sein Körper sich wieder zusammensetzte und dem Kessel entstieg. Eine gänzlich andere Version der Geschichte berichtet Frembgen (2008b, 66). Demnach hätte Bodla Bahar sich dem Fleischhauer Anund selbst zur Zerteilung angeboten, damit dieser nach Verkauf seines eigenen Fleisch, Lamm für den Qalandar kaufen konnte. Bodla fehlte dazu das Geld. Die Geschichte endet allerdings ähnlich: der Qalandar ruft seinen Schüler mehrmals, worauf dieser sich wieder zusammensetzt und damit entpartikularisiert.

Der Qalandar wiederum drehte in der zuerst genannten Version der Begebenheit das Fort und die ganze Oberstadt samt des Herrschers und seiner Bevölkerung mithilfe eines Stocks um, woraus der Name *ulā sheher* resultiert, die umgekehrte Stadt.<sup>126</sup> Die Erzählung der Umkehrung markiert somit den Punkt des Neubeginns, der auf der Anerkennung der moralischen Autorität des Qalandar fußt. In der ersten Version wird der Neubeginn zusätzlich von 'Alī, dem 4. Imām begleitet.

Mohammad wieder, der den Duktus offizieller und staatstragender Erklärungen bevorzugt, sieht mit der Zeit den Qalandar in seinem spirituellen Status und seinem Auftreten derart gestärkt, dass Djerbat Rājā sich nur noch mit Gewalt zu helfen weiß. "Matters came to a point where war became the only means for deciding the issue between godliness and idol worshipping, morality, and vices, truth, and evil." (1978, 5) Natürlich verliert der Herrscher gegen die Übermacht der Rechtgläubigen, die aus einer Kombination von Hazrat<sup>127</sup> Qalandar und der Armee Sultan Naseeruddin Mahmoods besteht. Dazu fügt Mohammad an, "[...] the saint and the soldier side by side implanted the banner of Islam in the evil infested city of Sehwan [...]" (ibid., 5). Hier tritt schon deutlicher ein Prozess der Nationalisierung von Geschichte oder Geschichte als Quelle von Identifikation auf, wie sie auch Chatterjee (1995) beschreibt, und sie auch bei Parwani (2010, 9) vorkommt "[...] as a process by which non- Islamic heroic figures take on a distinctly Islamic religious cast."

<sup>126</sup> Der Stock den der Qalandar damals angeblich verwendet hatte, findet sich heute in der Kāfi des Aulādī Amīr. Er liegt dort neben dessen Grab und soll, sanft über den Bauch einer Frau gestrichen, mit Buben schwanger machen. *Aulādī amīr* bedeutet ja auch "reich an Söhnen".

<sup>127</sup> Hazrat ist ein vor den Namen von Heiligen gestellter Titel. *Hazūr*, das von der gleichen Wurzel stammt, bedeutet unter anderem auch Anwesenheit.

## 5.4 Die Namen und Aspekte des Heiligen

Ein weiterer Aspekt erscheint, sobald man die Namen des Qalandar beleuchtet. Da finden sich Lāl Shahbāz, neben 'Uthmān Marwandi, Lāl Sā'in oder auch Jhūle Lāl. Jeder der Namen, oder: Bezeichnungen betont einen eigenen Aspekt. Für Hindus gilt Lāl Shahbāz Qalandar übrigens als Rājā Bhartrhari. Manchmal wird er der Suhrawardiyya zugerechnet, sonst meist *be-shar'* (ungesetzlich, nicht der *sharī'at* folgend) Strömungen. "This section [Lal Shahbaziyya] of the Suhrawardi Order was founded by Sayyid Lāl Shahbāz, a vice-regent of Bahā'u'd-Dīn Zakariyā. [...] As he was in the habit of wearing red garments, the epithet Lāl was added to his name." (Subhan 1999, 258) Weiters beschreibt Subhan den Qalandar als trinkenden, Drogen zu sich nehmenden Libertin, der sich nie an die *sharī'at* hielt.

Ein wichtiger Aspekt der Geschichte des Heiligen ist sein Stammbaum, der ihn als Sayyid ausweist. In Schwan selbst wird Lāl Shahbāz als einer von zweieinhalb Qalandar bezeichnet, dessen andere eineinhalb Bū 'Alī Shāh Qalandar<sup>128</sup> und Rabi'a Basrīn<sup>129</sup> seien. Der Qalandar wird als größter aller Heiligen gewähnt, - "*shehenshāh- badshāh*" schallt es dann durch den Schrein. Und selbst der sonst doch respektierte Abd ul- Qādir Ġilāni reiche nicht an diesen Heiligen heran. Ja, einmal hörte ich gar, dass es an dessen Grab so stank, dass der Berichtende schnell wieder hinaus zu fliehen genötigt war. Unter den Hāksār gilt Lāl Shahbāz als einer der vier großen Erneuerer und Verbreiter des Sufismus im 13./ 14. Jahrhundert (Gramlich 1965, 71ff.)

Als besonders interessant, auch gegennarrativ zum rezenten sehr islamisierten Diskurs erachte ich Jhūle Lāl,- als einen Hinweis auf andere Möglichkeiten. Damit meine ich die Ausschließlichkeit, mit der der Heilige als... beschrieben wird, die auslöschend und integrativ wirkt. So wie von Pratt Ewing bezeichnet, Selbst als "nicht das Andere", indirekt formierend (Pratt Ewing 1997, 231).

Parwani (2010) behandelt in ihrem Artikel die Mythen um Jhuley Lal<sup>130</sup>, eine bi-polare Heiligenpersönlichkeit, die für Muslime wie für Hindus gleichermaßen, wenn auch mit unterschiedlichen Namen (Udero Lal/ Jhuley Lal/ Amar Lal/ Darya Shah/ Zinda Pir bzw. Shaikh Tahir/ Khwaja Khizr/ Zinda Pir/ Darya Pir) funktioniere. Sie geht vor allen Dingen auf die Auseinanderentwicklung der Mythen nach der Teilung des Subkontinents ein, die Vereinnahmung Jhuley Lals in eine sich in Indien unter den aus dem Sindh Emigrierten bildende *Sindhīyat*. In Pakistan wiederum, werde Jhuley Lal im Zuge der Nationalisierungstendenzen der 60-er Jahre zu einem Sindhi Heiligen und so muslimisch. Das Grabmal, auf Geheiß des Jhuley Lal selbst, halb *mandir* (hinduistischer Tempel) und halb *dargah*, also für beide Gruppen

---

<sup>128</sup> Liegt in Panipat, im indischen Punjab begraben.

<sup>129</sup> Sie ist die Halbe der zweieinhalb; ihre Geschichte findet sich etwa in: Attar (2002, 34- 51)

<sup>130</sup> Ich behalte ihre Schreibweise bei, um den Unterschied zwischen den beiden zu kennzeichnen.

gleichermaßen benutzbar, ist in Udero Lāl, einige Kilometer nördlich von Hyderabad, zu finden. Seine Geschichte findet sich bei Parwani (2010) und bei Khan (2008), die etwas andere Akzente in ihrer Erzählung setzt, und eine weitere Verbindung zu Lāl Shahbāz Qalandar aufzeigt.

So falle, genauere Begebenheiten spare ich aufgrund von Platznöten aus, die Ankunft des Islam im Sindh in etwa auch mit der Entstehung einer neuen Sekte, der Darya Panth, zusammen. Gleichzeitig traten viele Buddhisten in eine der beiden Religionen, Hinduismus und Islam, über. "As if to compensate for the lack of documentary evidence, numerous colourful legends propose different versions of a story in which the leading role is played by its founder variously known as Uderolal, Lal Sai, Jhulelal, Amarlal, Darya Nath, Darya Shah, Khwaja Khizr, Shaikh Tahir and Zinda Pir." (Khan 2008, 75) Die Darya Panth ist mindestens ebenso mysteriös wie Jhuley Lal selbst (für Genaueres s. Boivin 2008, 25f.). Manche rückten sie auch in die Nähe ismailischer Missionare. Jedenfalls hätte, ich folge immer noch Khan, erst Lāl Shahbāz Qalandar die Darya Panth als vorrangige Religion gebrochen. Boivin (2008, 27) erwähnt eine rezente Quelle zu Udero Lāl. In dieser tritt er als hinduistischer Bettler auf, der von Bahauddin Zakkariya dermaßen beeindruckt war, dass er konvertierte, und sich fortan Shaikh Tahir nannte. Interessanterweise ist derselbe Heilige auch oft als Lehrer des Shahbāz Qalandar erwähnt: "[...] in traditional hagiography Lal Shahbaz appears as a kind of alter ego to Jhulelal and is sometimes even totally identified with him, as one of his aspects. [...] Jhulelal in his Muslim aspect is also portrayed as *mast qalandar*. According to another version, both Jhulelal and Lal Shahbaz are listed among the twelve main qalandars of Sindh." (Khan 2008, 77) Und, Khan erwähnt auch (ibid.), dass im *qanwālī* "*dhamaḍham mast qalandar*" sowohl Lāl Shahbāz, als auch Jhuley Lal vor kommen, was, so dieselbe, manchmal als ein Hinweis darauf gedeutet werde, dass beide Herren geehrt würden.

Nun ist Jhūle Lāl auch, wie mir in Sehwan erklärt wurde, als direkte Anrufung an den Qalandar gebräuchlich.<sup>131</sup>

Wenngleich ich in Schwans Erzählungen keinen Hinweis auf ein Ineinanderfließen der Beiden fand, ist der Name doch auch Hinweis auf eine, vielleicht nur mit der Zeit verborgene Facette des Qalandar. Eine, die vielleicht auch im gegenwärtigen politischen und sozialen Kontext des Bundes-

staates oder auch Pakistans nicht mehr ganz erwünscht sein könnte. Im selben Moment lässt sich allerdings auch ein Bezug zu Khwaja Khizr herstellen, diesem dem Wasser immer nahen Verborgenen, der in der sufischen Mystik eine Schlüsselrolle inne hat und einem personifizierten

---

<sup>131</sup> Boivin sieht den Namen in seiner Übersetzung als *le Rouge Dansant* wieder in der Nähe Udero Lāls. In diesem Fall bezeichnete das Tanzende deren *chhej* zum Hochwasser des Flusses Indus (2004, 161).

*barzakb* gleich kommt- diesem ähnelt.

Schlußendlich bedeutet Jhūle Lāl, direkt zur Übersetzung gebracht auch einfach rote Schaukel, oder rote Wiege. Etwas, was aus Holz in jedem besseren Haushalt Schwans vorzufinden ist. Man bedenke auch den im Abschnitt 4.4 erwähnten Auftrag aus Schwan eine *jhūlā* mit nach Hause zu bringen, in welcher der Qur`ān aufbewahrt werden sollte.

Als abrundende Bemerkung sei noch eine pointierte Geschichte über die Wandlung- die Zäsur, um genauer zu werden, die der Qalandar in Schwan bewirkte, angetragen.

Im südlichen Teil der Stadt liegt das Grab des Choṭu Pīr 'Umrānī und seiner Schwester (dieser wunderschöne und atmosphärisch reiche Grabraum ist für Männer nicht zugänglich). Choṭu Pīr war bereits vor dem Qalandar in Schwan und hatte ein spezielles Markenzeichen, nämlich über Diebe Gericht zu halten. Er unterschied somit, etwas weiter gedacht, Wahrheit von Lüge. So wurden ihm vermeintliche Diebe vorgeführt um vor dem Heiligen ihre Aussage zu tun. Zunächst hatten sie ein Glas Wasser zu trinken. Kam daraufhin ein Fisch aus ihrem Mund zum Vorschein, so waren sie schuldig. Der Qalandar soll nach seiner Ankunft des Choṭu Pīr Schwester gebeten haben, ihm diese *unislamische* Sitte auszureden. Dazu sei noch angefügt, dass ebendiese Schwester bis zur Ankunft des Lāl Shabbāz nackt gelebt haben soll. Sie hielt sich vor allem im Fluss auf. Ihre Nacktheit erklärte sie mit dem Hinweis, hier seien alle *nā-mard* (unmännlich). Sobald ein wahrer Mann die Stadt betrete, würde sie sich Kleider umwerfen. So hielt sie es auch nach der Ankunft des Qalandar.

Man kann diese Geschichte als einen Hinweis auf hybride Formen lokaler Geschichte lesen, vielleicht unter dem Aspekt der Mimikry. Auch allerdings lässt sie sich auf das Vergessen, die Überschreibung von Geschichte hin lesen, die Integration des Indus (der Khwaja Khizr ebenso beherbergte, wie Jhuley Lal) in den lokalen und überlokalen Islam. Wieder einen Zwischenraum beschreibend, der sich auch in der postmodernen Debatte nicht sehr weit entfernt von den angesprochenen Ideen zu *barzakb* finden mag. Ähnlich ging es, geschichtlich gesehen, wohl auch dem *qalandar* Qalandar, dessen Hagiographie viele Brüche und Schnitte integrativer Natur aufweist, dessen eigene Geschichte sich ständig neu in die Gegenwart einverleibt und auch ganz so rezipiert wird: "von unten" und von jedem Einzelnen, jeder Einzelnen ständig weitererzählt und weitergeformt. Auch das lässt sein Charisma weiterwirken. "[...]the significances of everyday events ( and the memories of them) are unstable and polyvocal." (Pratt Ewing 1998, 162)

Der Heilige selbst, 'Uthmān Marwandī, meint unter anderem:

*Den Becher von 'Alīs Liebe in Händen,  
Diesen Becher getrunken, in Intoxikation berauscht war ich,  
Ein Qalandar zu werden nahm ich den Gurt<sup>132</sup> an,  
Ich bin von ganzem Herzen des die Reue Annehmenden<sup>133</sup> Haydarī,  
Ich bin Haydarī, bin Qalandar, bin berauscht, bin Gehorchender und Sklave 'Alī Murtaẓās  
(Barecho 2010, 37)*

Das, der einleitende Satz seiner *manqabat*<sup>134</sup>, deren erste Paragraphen sich ganz dem Gedenken und der Liebe zu Gottes Löwen (*sher- e- khudā*), ' Alī, widmen. Er wisse und kenne nichts außer ' Alī, und jene, die seinen Namen täglich rezitieren, wären selbst *wālī* (Freunde Gottes, Heilige)  
Dann meint er,

*Seine Manifestation/ sein Auftauchen zu sehen, ist für mich wie die Manifestation khudās (Allahs) zu sehen.  
(ibid., 41)*

Nach einem weiteren Absatz der Lobpreisung 'Alīs, mit dem Zusatz, dass diejenigen, die sein Tor verlassen, andere zu kennen, *kāfir, yahūdī, nasrānī*<sup>135</sup> seien, da der erste Imām den Glauben bedeute Muslim zu sein, ruft er,

*14 Sündenlose interessieren für mich  
Ihre Liebe ist meine Religion (dīn) und mein Glaube (īmān)<sup>136</sup>  
Neben diesen 14 Sündenlosen kenne ich niemand  
Tag und Nacht preise ich ihr Sein/ ihre Existenz/ ihr Leben (ibid., 42)*

Nach der Aufzählung der 14, den 12 Imāmen, Mohammad und Fatima, die Erstgenannte ist, und einer kurzen Brandrede gegen die Gegner der Sündenlosen in Karbala, und weiterem Preis, schließt er,

*Ich bin Haydarī, bin Qalandar, bin berauscht, bin Gehorchender und Sklave 'Alī Murtaẓās. (ibid., 37- 56)*

---

<sup>132</sup> Ein Lendenschurz, womit wohl *langot* (s. Kapitel 5.5.1) gemeint ist.

<sup>133</sup> Allah als *at-tawāb*

<sup>134</sup> Eulogie der Prophetengefährten, Ehrung

<sup>135</sup> Ungläubige, Juden, Christen

<sup>136</sup> als Gesetze des gesellschaftlichen Zusammenlebens



Abb.23 Ein Wohnzimmer, das schiitische Markierungen mit Qur`ān, *pīr* und dem Qalandar vereint.

### 5.5 Prisma eines unklaren Zeichens: diffus und verborgen

Ähnlich den oben ausgeführten Darlegungen zu *qalandar* und Qalandar, verhält es sich nun mit Geschichte(n). Ebenso wie die Auflösung des Singularitätsgedankens bezüglich nationaler (in diesem Fall postkolonialer, da indischer) Historiographie nicht nur eine Notwendigkeit darstellt, sondern ganz einfach Realität (Chatterjee 1995), so soll anhand eines eigenartig diffusen Zeichens dasselbe für regionale oder globale Geschichte postuliert werden.

Im Frauenabteil des Schreins findet sich ein in schwarzem Stein in den beige- braunen Boden eingelegetes Zeichen (*nishān*), innerhalb dessen ein Holzrahmen steht. Darin liegen einige verstreute Rosenblüten und Blätter, sowie manchmal ein *diā*<sup>137</sup>, sowie am Kopfende Exzerpte des Qur`ān, meist *sūrat yāsīn*, wieder geschützt von einem kleinen Rahmen. Nun fragte ich mich, was diese explizite Markierung zu bedeuten hat? Die erhaltenen Antworten waren äußerst unterschiedlich, und ich kam nicht umhin sie alle Ernst zu nehmen, wenngleich einige von ihnen mit anderen so gar nichts gemein zu haben schienen. "The issue, therefore, is [...] to figure out a way in which the role of the imagination in social life can be described [...]" (Appadurai 1991, 198)

<sup>137</sup> entzündetes Öllämpchen



### 5.5.1 *langoṭ*<sup>138</sup>

Sayyid Muzaffar 'Alī Shāh zufolge, liegen unter der grabähnlichen Markierung die *langoṭ* des Qalandar. Um dies in einen passenden Kontext zu setzen, sei zunächst die von Muzaffar Shāh so dargelegten Begebenheiten um das Begräbnis und die Waschung Lāl Sā'ins beschrieben.

*Nach dem Tod Lāl Sā'ins standen einige Herren um ihn, unter ihnen auch Mīr Kalā Shāh und ein Maulvi. Man wollte zur Waschung schreiten und begann daher, die langoṭ des Qalandar zu entfernen. Eins nach dem anderen wurde ihm nun abgenommen, um die Waschung zu ermöglichen. Nach einiger Zeit, es kam immer ein neuer langoṭ zum Vorschein, unter dem eben abgenommenen, dennoch zog man ihn weiter aus, setzte sich der Qalandar plötzlich auf und rief, der Mullah sollte von seinen langoṭ, dem Äußeren, lassen, das danach, das Innere, sei ein Geheimnis zwischen ihm und Allah. Der Maulvi lief erschrocken, schockiert bis auf die Unterbosen hinfort, nur Mīr Kalā Shāh blieb dann ohne Furcht beim Qalandar. Als die anderen zurückkamen, war das Grab bereits gefertigt. Wer dem Mīr half, weiß niemand. Er konnte das, so Muzaffar, doch nicht alleine fertig gebracht haben.*<sup>139</sup>

### 5.5.2 Bībī Pāk

Eine Vielzahl an Frauen bedeuteten mir, hier liege Bībī Pāk (manchmal mit: Dāman, einer Referenz an eine in Lahore begrabene Tochter 'Alī's), wie an vielen Orten der Stadt reine Frauen begraben liegen. Deren Gräber dürfen nur von Damen betreten werden, nie von Herren. Es sind meist unmarkierte, oft versteckt liegende Gräber, die wie unbezeichnete Signale das Vorhandensein auch exemplarischer, wenngleich unbenannter Frauen in Sehwan innerhalb des religiösen Systems bedeuten, ohne dass deren Geschichten jedoch erinnert würden. Die Plätze ihrer Grabmäler sind zwar sichtbar (so sie überhaupt noch gepflegt werden), es werden allerdings keine Geschichten mehr über sie erzählt. Als Ausnahme in Sehwan gilt die zuvor bereits erwähnte Schwester Choṭū Pīr 'Umrānīs, die auch mit dem Qalandar in Verbindung gebracht wird, in einer der typischen moralisierten Erzählungen, die Reinheit und Geschlecht in ihren Mittelpunkt stellen. Oft denken Befragte auch einfach an die Mutter des Heiligen, oder

---

<sup>138</sup> Als *lung* kommt das Kleidungsstück auch bei Gramlich (1981, 9ff.) vor. "Jeder Hāksārderwisch empfängt bei der Aufnahmezeremonie des Bechers (*pīyala*) von seinem Meister einen Lendenschurz (*lung*). Kein Außenstehender darf erfahren, wie dieser Schurz aussieht. Er ist ein heiliges Geheimnis, das man dem Derwisch anvertraut. Man nennt ihn deshalb auch *amanat*, anvertrautes Gut, und die Hāksārderwische bezeichnen ihren Orden gern als Orden der Schurzträger (*silsila-i lungbandan*)." (ibid., 9). In Bezug auf den Qalandar wird *langoṭ* vor allem als Zeichen des Zölibats, daher der Reinheit des Heiligen beschrieben

<sup>139</sup> Muzaffar Shāh ist, so erzählte er, während der großen Waschung am 27. Rajab etwas Eigenartiges passiert. Sie trugen *gilāf* nach *gilāf* vom Grab ab, um später neue auflegen zu können. Nach 378 allerdings, kamen immer noch mehr und da wurde dem Entdecken in Erinnerung an die Geschichte vom Begräbnis Einhalt geboten. Seitdem würden nur noch 60 bis 100 der *gilāf* entfernt, um den Heiligen nicht zu entblößen.

weibliche Verwandte, wenn ich sie nach dem Inhalt der Markierung frage. So reflektieren die gegenwärtigen Begebenheiten direkt auf das Bewusstsein von Orten.

### 5.5.3 Lāl Gowar

Eine dritte Erklärung für die im Grab Liegende, bietet Lāl Gowar. Ich hörte allerdings nur einmal, dass die Markierung ihr gelte, und da auch eher als Chiffre, vergleichbar mit Bībī Pāk.

Lāl Gowar ist allerdings auch eine im Kosmos des Qalandar verankerte Figur, die seine eigene Geschichte gewissermaßen weiblich spiegelt. Auch sie existiert in mannigfaltigen Varianten.

Ohne die verschiedenen Varianten der Lāl Gowar genau nachzuziehen, seien sie zumindest angedeutet. In manchen von ihnen ist sie eine gewandelte Prostituierte, die sich dem Qalandar verschrieb. Sayyid Mehdi Reza Shāh Sabzwari verbindet diese rote Braut nun direkt mit dem Qalandar. Sie habe sich in ihn verliebt, machte ihm Angebote, Avancen, die er, der Derartiges nicht lebte, *langot* trug, nie erwiderte. Irgendwann wurde die Dame frustriert, was sie dazu veranlasst habe im Zorn eine Blume aus ihrem Fenster zu werfen. Diese landete zu Füßen des Qalandar. Als dieser aufsaß und sein Blick sie traf, stürzte sie aus ihrem Fenster auf die Straße und starb vor dem Heiligen. Mehdi Reza Shāh schließt damit, dass niemand wüsste, wo sie begraben liege. Jedenfalls habe jemand beim Begräbnis der Dame, zu dessen Zwecke sich sämtliche Prostituierten der Stadt und auch der Qalandar versammelt hätten, gesagt, dass sie wohl die Braut des Heiligen gewesen wäre- worauf der Angesprochene nur geantwortet haben soll: so sei es also.

Mehdi Reza Shāh meint, dass sich daraus der Brauch der Lāl Gowar entwickelt habe. Es sei unter den Hindus üblich gewesen, auf Lebenszeit eine neue Braut zu bestimmen. Deren Aufgabe sei es gewesen, auf einem *charpoy* zu sitzen, anderwertig unverheiratet und Frauen zu empfangen. Diese gingen zu ihr für Gebete, zur Bitte um Fürsprache und manchmal erhielt sie auch Geld für ihre Dienste. Nicht ein Mann durfte sie sehen. In anderen Varianten ist Lāl Gowar ausschließlich re-inkarniert in Form eines Hindu- Brauchs, der nun nicht mehr praktiziert werde.<sup>140</sup>

Es soll also in jeder Generation eine Frau spirituell/ symbolisch mit dem Qalandar verheiratet worden sein. Sie durfte niemand anders heiraten, und auch nicht von Männern besehen werden, lebte bis zum Tode innerhalb ihres Hauses.<sup>141</sup> Sayyid Mehdi Reza Shāh Sabzwari deutete darauf hin, dass es durchaus auch heute noch eine lebende Lāl Gowar geben könnte. Man wisse nur nicht wo man suchen sollte, da die in Schwan ansässigen Hindus allesamt emigrierten. Vielleicht

---

<sup>140</sup> Hinweise darauf finden sich schon bei Richard Burton (Boivin 2008, 38).

<sup>141</sup> Ich fühle mich hierbei auch an die von Frembgen (2008a) behandelten Ehen, die Frauen symbolisch mit dem Qur`ān eingegangen sein sollen, erinnert.

fände man sie in Bombay, vielleicht aber auch in Malaysia oder Singapur<sup>142</sup>. Lāl Gowar tritt aber auch in der Familie Lakyari auf, als älteste der unverheirateten Schwestern während der 'urs.

*Als ich Ġġi Nūr Djahān nach Lāl Gowar frage, lacht sie zuerst, ist offensichtlich etwas unsicher, was sie nun sagen solle, erklärt dann aber doch, dass während der melā sie selbst zur Lāl Gowar werde, so sagten die Leute. Sie bereite für Lāl Sā'in ja mehndi (Hennapaste), wie bei einer Hochzeit und bringe das dann am 18. Sha'bān zum Grab. Sie trage an diesem Tag rote Kleider, ganz wie eine Braut. Die Leute die kommen, die Lahoris brächten auch mehndi und machten sie selbst damit zur Braut und wie eine solche sitze sie da. (s. auch 4.Kapitel)*

Ebenso erzählen auch die Frauen der Ulādī Amīris die Geschichte. Lāl Gowar, das sei doch Ġġi Nūr Djahān während der 'urs. Dann kämen die Lahoris und schmückten sie.<sup>143</sup> Dies mag ein Hinweis auf eine rezente Übertragung des Brauchs in die Familie Lakyari sein. Punjabis kommen erst seit den letzten 30- 40 Jahren in Massen während der 'urs. Das habe, so erklärte man mir, einerseits mit dem unheimlichen Hit der Sängerin Nūr Djahān, "*dhamadham mast qalandar*", zu tun. Aber auch die Kraft und Macht des Qalandar spräche sich eben herum. Jeder und jede die kamen, denen geholfen wurde, empfahlen den Heiligen weiter. Diese Dynamiken lassen sich an allen Schreinen Heiliger bemerken, wie auch Pinto (2004, 117) am Schrein Nizamuddin Auliyas in Delhi erfährt.

Lāl Gowar ist gewissermaßen ein ähnliches Zeichen wie das *nishān* selbst, indem sie weibliche Verhältnisse reflektiert und wie ein Spiegel, je nach Erzählenden, andere Antworten zeitigt.

Ich betrachte die Zeichen *langot*, Bībī Pāk und Lāl Gowar als ähnlich und zusammenhängend. Verschiedene Nuancen lassen sie auf den ersten Blick sehr unterschiedlich erscheinen, dennoch erzählen sie, in Zusammenhang mit dem *nishān* im Frauenabteil des Schreins, das ebenso uneindeutig wie vielschichtig ist, Möglichkeiten offen lässt, ähnliche Tropen. Da wäre Purheit, Reinheit und die (Re-) Integration in ein System. Ebenso wie die *langot* einen bestimmten Aspekt des *qalandar*, wie er zuvor entwickelt wurde, betonen, so fokussieren auch die Frauen auf besondere Aspekte innerhalb der Erzählung um den Qalandar. Diese hält sich stark an Grenzen der Reinheit/ Unreinheit, den Aspekt des Zölibats des Qalandar unterstreichend, seine überaus

---

<sup>142</sup> Sindhi Migration behandeln etwa: Kothari 2010; Ibrāhīm 2010; David 2010. Ich selbst begegnete dem Qalandar auch in der Region Shekhawati in Rajasthan: die alten Heiligen und Mythen leben in der Diaspora weiter- manchmal allerdings mit gar neuartigen Gesichtern.

<sup>143</sup> Im Haveli finden während der Feierlichkeiten unzählige Frauen Unterschlupf, an einem sicheren Ort; bei den *gaddā nashins*.

hohe Gelehrtheit und Frömmigkeit, ihn als den symbolhaften Katalysator für die Abkehr von früheren Praktiken einordnend.

Abschließend sei eine Verbindung erwähnt, die Boivin (2008) in seinem Artikel über shivaitischen Kult und Sufi Zentren zieht. Er meint gerade in Sehwan eine Kontinuität zwischen shivaitischen Pashupatas und den *faqir* des Qalandar beobachten zu können. "There seems to be a real continuity from the Shiva Pashupati to the Sufi Usman Marwandi, including, by the way, other regional figures like Udero Lal. Finally, the figure known as Lal Shahbaz Qalandar could be understood in some way as a synthesis of all of them." (ibid. 39)

In meinen Erhebungen schienen immer wieder eigenartig andere Aspekte des Heiligen und seiner Geschichte auf, ob als diffuse Markierung im Schrein oder in der Erzählung über den Heiligen. Über die *fuqarā*, vor allem die bei Bodla Bahar Lebenden, ließen sich sicherlich einige der antinomischen Praktiken leichter auffinden.

In einem Feld, das sich aus regulär Pilgernden und vor allem auch Sayyid- Nobilitä des Ortes und den täglich Besuchenden bildete, ließ sich für mich vor allem eine Eingliederung des Heiligen in gewöhnliche "*shari'at*- konforme" Diskurse feststellen und ablesen- ganz wie im zweiten Kapitel zitiert, den Heiligen auch als jemanden, der allen etwas geben könne, wie ein Spiegel (Kugle 2009, 78f.) verstehend. Einen Rest des Antinomischen, der *trope* Pratt Ewings, dem Schluckauf des Bürgerlichen fand ich in der Reaktion Qanis` und Fouzia auf die an einer Freitagnacht zum *dhamāl* einziehenden *fuqarā* in ihren roten Gewändern. "Schau die nicht an", mahnten sie mich ab. Die Augen dieser Leute könnten mir allerhand Böses einpflanzen. Fouzia fuhr mir zum Schutz noch mit der Hand über meine Augen. Der Qalandar selbst allerdings ist jemand, der Rat gibt, auf dessen Spruch sie warten, ein ständiger Begleiter mit großer Macht. Qanis nennt ihn *dost* (Freund) und *jān* (Leben, auch als Bezeichnung für einen Geliebten verwendet).

Wenngleich in der Geschichtswissenschaft gewisse Kontinuitäten belegt sind, die shivaistische etc... Strömungen, zwar islamisiert, dennoch in einigen Aspekten kontinuierlich weitergeführt sehen- etwa mit dem Übertritt lokaler Bevölkerung zum Islam auch die Konvertierung der wichtigen lokalen Götter oder Heiligen sehen (Parwani 2010, 9), so sind in sozialanthropologischer Forschung, in der teilnehmenden Beobachtung derartige Teilchen, die das *Andere* andeuten, aufgetreten. Diese stehen dennoch eindeutig in einem sufischen Kontext. Die Anderen, Hindus, sind meist unbekannt. Weiters wird solch Zuschreibung als verleumdend verwendet, etwa für in gewissen Teilen Schwans lebende Sunnis.

Auch das Antinomische ist deutlich da, nicht so sehr allerdings in vielen Beschreibungen von

Pilgernden, die oft weniger heterodox argumentieren, als innerhalb verschiedener Ausformungen von "Mainstream-Islam".

Pnina Werbner meint, gegen Geertz` radikalen Pluralismus des Islam, "[...] Sufism everywhere shares the same deep structural logic of ideas." (2003, 25) Auch wenn einige der Mythen südasiatischen Islams sich vom Hinduismus ableiten mögen, "[...] the deep structure of these myths remains the same: a Sufi saint gains powerful spirituality by overcoming superhuman ordeals. If the persuasiveness of Sufi myths derives from their familiar localism, the message is one of a Sufi saint`s closeness to Allah." (ibid., 26) Dennoch finden sich in den Erzählungen über den Heiligen und den devotionalen Praktiken um ihn, Eigenheiten des Ortes, die nur über eine lange sich entwickelt habende Tradition erklärbar sind, in der Gegenwart Mythen und Kern a- partikulärer, ja einheitlicher Botschaften ist.

## 6. Öffnung: Raum als offen

Am Ende der Arbeit möchte ich mich noch mit der Öffnungszeremonie des Schreins beschäftigen, deren morgendliche Riten das Öffnen des Schreins genauso wie die Waschung (*gusl*) des Qalandar umfassen. Im Zuge dessen wird der Kopfschmuck des Heiligen erneuert, gewechselt- *tādjposhī* (Krönung).

Um 3:30 wird die *ghaṛī* stürmisch geläutet (1), dann noch weitere drei Mal. Die *naqqārah* wird daraufhin solange geschlagen, bis der *assistant manager* in den Hof eintritt, dann schlägt *ghaṛī* erneut zwei Mal und die Vorhänge der übrigen Gräber im Vorhof werden zur Seite geschoben. Ein *khādīm* (derselbe, der die Vorhänge aufzog) breitet (2) ein Handtuch unter das noch ungeöffnete Schloss und der *assistant manager* entschließt das Schloss unter allgemeinem: "*bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahim, haqq shabbāz*".

Nach Eintreten der Arbeiter werden die Lichter im Schrein aufgedreht, dann damit begonnen (3), *dastār*, *tādj*, Schmuck und Zierrat aufzubinden, auseinander zu nehmen und zu entfernen. Gleichzeitig beginnen die *jhāṛūwālē* mit dem Aufkehren, Abkratzen, Wasserverteilen, Wischen, Verteilen des Seifenwassers und dem Wischen des Seifenwasser, sowie dem Trocknen, das die ganze Öffnung lang andauert.

Rechts des Eingangstores befindet sich ein Platz, an dem die entfernten Teile (alte Blüten, Blätter...) gesammelt werden (4). Diese werden von einem der *khādīm*, der an der unteren Schwellen des Grabes wartet, bis der *assistant manager* ihm etwas reicht, in einem um den Nacken gebundenen Tuch vom Grab angetragen. Die Teile werden sortiert und verpackt. Am selben Ort wartet zunächst auch die neue *dastār* und es werden eben hier auch von einem Nachfahren des Lāl Das<sup>144</sup> die Lämpchen für die fünf zu putzenden Vitrinen im Schrein gefertigt.

Nach dem Kopfschmuck wird der Strauß zu Füßen des Qalander entfernt (5). Die am Grab liegenden Rosenblütenblätter werden mit einem Tuch von ihm gefegt (6) und ebenfalls besagtem *khādīm* übergeben. Zum Schluss streicht der *assistant manager* noch mit dem Pfauenbesen die letzten Blüten vom obersten *chādar*; dann werden die aufliegenden *chādar*/ *chaddar* entfernt und am Sammelplatz zusammengelegt und verpackt.

Im Käfig, also direkt am Grab, wird gekehrt (7), während alle für den weiteren Verlauf nötigen Utensilien auf einer Spendenbox unter der '*alam* bereit liegen. Die Krone, der Kopfschmuck wird vom *assistant manager* gemeinsam mit seinem Handlanger Dādā Faqīr, der zu diesem Zweck

---

<sup>144</sup> Ein *faqīr* und Hindu (1901-1993), der dem Qalandar tief ergeben war. Er wird auf einer Plakette vor seinem Grab, das in der Nähe des großen Schreins liegt, als *cirāgī wālē mehndī bardār* (der mit dem Lämpchen, der *mehndī* bringt) bezeichnet und es existiert auch eine Kāfi Lāl Das, wo jeden Abend *langar* ausgegeben wird, der bei vielen Pilgernden äußerst beliebt ist.

auch in den Käfig tritt, neu aufgebaut (8). Ein *khādīm* reicht von außen die notwendigen Einzelteile hinein.<sup>145</sup> Es ertönt "*bi-smi llāhi haqq shabbāz*" (9) und das Wirbeln der *naqqārah*. Nun werden Rosen- und Plastikketten auf *zuḡā* (beziehungsweise auf *kalangi*) gehängt. *Khuddām* und Helfer (*khidmatwāle*) bringen Reste nach draußen oder, etwa den Pfauenfederbesen und das Schloss in eine Truhe (10). Dādā Faqīr bringt das Rosengebinde zum Fußende des Qalander (11), zwickt sich in sein rechtes Ohr, berührt das Grab, küsst es, zwickt sich wiederum in sein rechtes Ohr und wartet auf den *assistant manager*, welcher das Gebinde auflegt.



Abb.24 *ḡusl* des Schreins und im Hintergrund das Grab ohne Kopfschmuck

Beide verlassen dann den Innenraum (12), dem *assistant manager* wird Rosenwasser überreicht, mit dem er zunächst das Grab wäscht, es also besprinkelt und dann das gleiche mit den sich im Schrein vor ihm Aufstellenden tut. Mittlerweile sind einige Herren, die zuvor außerhalb des Schreinraums dem Ritual folgten, eingetreten. Es folgt ein gemeinschaftliches Gebet (13) vor dem Grab in Richtung *qiblah*, das der *assistant manager* anführt: "*Allahu- amīn*". Zuletzt werden die restlichen gefüllten Tücher und die alte *dastār* hinausgetragen. All dies begleitet der Wirbel der

<sup>145</sup> Zuerst reicht Dādā dem *assistant manager* die *dastār*, die fest aufgesetzt wird, dann mit einem zum Fußende schauenden grünen Bandtuch umhüllt, zu 2 Dritteln,- dieses ebenfalls mit roten Fäden zusammengebunden. Die *dastār* wird nun mit frischen hellgrünen Blättern untermauert und festgestopft. Darauf kommt der *turbān*, rund, fest und schwer aussehend. Auch in seine Mitte werden Blätter getan. Links unter die *dastār* steckt der *assistant manager* dann ein Rosengebinde. Um die *dastār*, Fuß abgewandt bindet er ein steifes, aufgezeichnetes Stoffband,- *tadj*. Darauf werden die *kalangi* und *zuḡā* gesteckt. Zuletzt werden noch von Dada Fakīr zurechtgehaltene Blätterbündel eingesteckt.

*naqqārah* (14).

Nun dürfen alle Pilgernden eintreten (15). Auch der *assistant manager* verlässt den Schrein (16) und wiederum wird die *naqqārah* geschlagen, bis er sie, nach noch einem *du'ā* zu Sayyid 'Alī Sarmast, hinten erreicht hat. Nun betet er mit einigen *khuddām*.

Zunächst kündigt die Hand des Qalandar, *gharī*, seine Zeit und die *dhāmāl* bewirkende *naqqārah* die Annäherung des *assistant manager* an. Daraufhin folgt das Aufschließen des Schreins, der aber nicht für alle gleichermaßen betretbar ist und die Waschung des Heiligen, die auch die Erneuerung seiner Krone bedeutet. Einzelne Zahnräder greifen ineinander und jeder Schritt ist von der Erledigung aller anderen abhängig. Ohne dass der *dastār banānewālā* aufsteht, kann der *assistant manager* seiner Pflicht nicht nachkommen. Der Raum ist öffentlich, sobald das Rosenwasser symbolisch zur Reinigung ausgeteilt und nach einem *du'ā* der über das Grab des Heiligen der *qiblah* folgt, die alte *dastār* über die Schwelle des Schreins getragen wurde.

Für gewöhnlich kehren die Beteiligten wieder in den Schrein zu kurzem Tratsch, dann geht man gemeinsam auf einen *chay*.

Das vorliegende Protokoll ist mir möglich geworden, da ich der Öffnung aus verschiedenen Perspektiven beiwohnen konnte.

Die Waschung wird am Kopf des Heiligen und an seinen Füßen durchgeführt. Mehr benötige er aufgrund seiner Reinheit nicht, erläuterte mir Dādā Faqīr.

Bei der Öffnung haben Polizisten einerseits die Rolle des Aufpassers. Sie hüten den Eingang, auf dass niemand Unbefugter eintrete. Diese Befugnisse lassen sich allerdings aushandeln, etwa mit Geld oder Wichtigkeit oder Bekanntschaft, so Eintritt erlangend. Die Regeln und die zugelassene Zuschauerschaft sind flexibel. Frauen, die der Öffnung beiwohnen haben aufgrund ihrer Sitzposition immer einen verstellten Blick. Sie dürfen, da der Qalandar während seiner Waschung teils "unbekleidet" ist auch den Schrein während der Öffnung, bis das Rosenwasser verteilt wurde und die *dastār* hinausgetragen ist, nicht betreten.

Der Platz von dem aus etwa Frauen beiwohnen können, ist ein Bedrängter, rechts des Tores, neben dem Grab Sayyid 'Alī Sarmasts. Sobald ein *khādīm* Utensilien an dessen Grab bringt, haben sie zur Seite zu rutschen. Ihr Platz rückt mit Fortdauer der Waschung auch hinter den Türrahmen, weshalb die Sicht ohnehin eingeschränkt ist.

*Links die Herren, rechts die Damen, unter strenger Bewachung des Mittelkorridors, der breit genug sein muss, um später in den Schrein ein- und austreten zu können.*



*Die Herren schieben sich etwas mehr jenseits des Türstocks. Einer von ihnen, ein faqīr, steht in voller Größe im Torrahmen, er begleitet die Öffnung mit seinem Rezitativ. Währenddessen werden die Damen scharf und eng hinter den Rahmen verwiesen. Sie vermögen nur in den Raum jenseits des Türstocks zu lugen, von wo aus sie das Grab sehen können, wenn sie sich nach links beugen. Sie besprechen sich allerdings untereinander, interpretieren, was gerade los sein könnte.*

Einmal durfte ich aufgrund der Intervention eines einflussreichen Sayyids gemeinsam mit seiner Tochter innen sitzend den Waschungen beiwohnen.

*Kurz vor vier machen wir uns auf, entfernen unsere Kaugummis, mit ihnen darf der Schrein nicht betreten werden, das wäre unhöflich dem Qalander gegenüber. Der Vater meint, er werde mitkommen, weil sonst während der Waschung Frauen nicht erlaubt seien. Seine Tochter wollte wohl einmal hinein und wurde von einem Mitarbeiter aufgehalten, woraufhin sie weinend ihren Vater anrief. Der kam, wies den Arbeiter zurecht und geleitete sie hinein. Er sagt, keine Frau sonst dürfe eintreten. Er hätte das nur für seine Tochter gemacht. Ich überlege, eigentlich nicht hineingehen zu wollen, werde dann aber, die Tore sind als wir kommen bereits offen, mitgeschleift. Wir sitzen rechts im Schatten. Vielleicht hätte ich mich stärker wehren sollen, es scheint mir nicht besonders Wert bringend, diese Grenze zu überschreiten. Nun, da ich allerdings ohnedies da bin, wieder meine Schwäche gesiegt hat, muss ich mich mit den etwaig aus dieser Sitzung entstehenden Schwierigkeiten eben anfreunden.*

Es hat allerdings einige Überzeugungskraft gebraucht manchen der am Schrein arbeitenden Herren, die mich gesehen hatten, wieder von meinem Respekt dem Heiligen gegenüber zu überzeugen.

Zuletzt sei hinzugefügt, dass es fertige Rahmen, eine Handlung gewissermaßen gibt, der die beiden Punkte, *qā'im* und Öffnung im Tagesgeschehen folgen. Dieser wird allerdings von etwa den Eigenheiten einiger *fuqarā* belebt und ausgeschmückt. So kommt ein spezieller *faqīr*, der auch als *riksha*<sup>146</sup> Fahrer arbeitet, jeden Morgen an den Schrein, um mit der von außen in den Schrein getragenen Rezitation einiger Gedichte und Lobpreisungen des Qalandar auch seinen eigenen Tag zu beginnen.

*Sitze mit Lal Pari und dem heiseren Faqīr, der übrigens das Rosenwasser an den assistant manager weitergibt, auf der Rückseite, der Kopfseite des Grabes und der faudji (Soldat), der mich ständig an seine*

---

<sup>146</sup> Taxi auf drei Rädern.

*Armeevergangenheit erinnernde Herr faqīr, bringt mir Tee und Kekse. Lāl Pari (eine faqīrni) sitzt nach einer Niederwerfung <sup>147</sup> und betet im Stillen, die Hände gefaltet. Durch den Schrein tönt die Rezitation des Rikshafabers, bis irgendwann der Heisere, im Stehen beginnt, im Stakkato "subhān allāh" zu rufen. Bei ihm klingt das eigen: "subagān allāh". Es ist auch er, der einige Flaschen Rosenwasser an den assistant manager reicht. Zu Ende, bevor die dastār aus dem Raum getragen ist, lässt Lāl Pari ihre intoxicativen `Alī Rūlpser über die Schwelle, die ihre Augen weiß werden lassen.*

Die Vorgänge im Schrein folgen einem genauen Plan, der jeden Tag wiederholt wird.

Innerhalb dessen allerdings gibt es durchaus kreativen Spielraum für Einzelne.

In der Früh, so wird angenommen, sei die Kraft des Heiligen am mächtigsten, am stärksten- er sei noch frisch. Deswegen kommen auch viele der Pilgernden gleich nach der Öffnung in den Schrein. Dies betrifft nicht nur solche, die sich keine Unterkünfte leisten können und allein deswegen schon früh von ihren Schlafstätten gehen. Im Gegensatz zum Reinigungs-, wie Öffnungsritual in Ajmer (Moini 2004, 64f.), findet das in Sehwan nicht hinter verschlossenen Toren statt.

Ich würde es jedenfalls als kreativ beeinflussbar bezeichnen, bedenkt man die Rolle einzelner *fuqarā* oder spezielle Möglichkeiten für wichtige/ mächtige Familien, die selbst das absolute Frauenverbot aufzuheben imstande sind.

An der Reinheit des Heiligen spiegeln sich alle Möglichkeiten.

---

<sup>147</sup> Diese Niederwerfungen, *sadjdah/ sudjud*, sind auch, was einige Muslime an den Handlungen in Heiligenschreinen besonders stören, da diese in ihrem religiösen Verständnis allein dem Gebet vorbehaltene Handlungen sind. *Shirk*, Götzenanbetung sei es schlicht, die Niederwerfung vor einem Heiligengrab zu tätigen.

## 7. Schluss

*Was liegt nun da, und wer?*

Es ist vor allem eine Markierung, die mitten im Schrein liegt, die gepflegt und umsorgt wird, geschmückt und gewaschen. An dieser finden sich Menschen verschiedenster Hintergründe, die über diese Markierung Zugänge zueinander finden, situative Gemeinschaften formend. Manchen werden diese Möglichkeit zu überleben, anderen bieten sie die Basis ihres Status, wieder anderen eröffnet sich ein Raum, innerhalb dessen Entscheidungen aller Art herbeigeführt werden.

Im Gegensatz zu meiner Annahme, es handle sich bei den Prozessen am Grab nur um einen kommunikativen Akt zwischen dem Heiligen und den an sein Grab Pilgernden, gibt es auch Fälle, deren Kommen durch Mittler bewirkt wurde. Von und durch einen *djinn* etwa, der nach Schwan zu kommen verlangt.

Allen Bewegungen am und um das Grab liegt die ständig emanierende Kraft des Heiligen zu Grunde, die aufgrund seines Nicht- toten Zustands der Verschleierung, *wisāl*, erklärbar wird. Die Hauptaufgabe des Heiligen scheint zu sein, Antworten zu geben. Doch, das wird anhand der Beispiele im dritten Kapitel und auch im Teil zum "sprechenden" Grab und über die *mast* Taube dargelegt, ebenso antworten Menschen ihm, geben sich hin, ganz uneigennützig, als *murīd* etwa.

Den sakralen Raum schafft der Heilige, und er wird nach seinen Parametern gedacht, wenngleich diese sich an unterschiedliche Lebensumstände und Verhältnisse anzupassen vermögen, das heisst, je nach Erzählenden, Handelnden verschieden gedacht werden kann. Des Qalandar Ausbreitung, sein Raum, lässt sich auch anhand der Bewegung von sakralisierten Gegenständen beobachten. Die *dastār* in ihrer Produktion und ihren Runden beschreibt dies ganz physisch ebenso wie die Handlungen der Kehrenden, oder Pilgernden, die nach der Berührung des Grabes Rosenblätter mitnehmen, sie essen oder Bilder und *dhāge* mit nach Hause nehmen.

Sakraler Raum, alles Umliegende ist veränderlich und lässt sich über Erinnerung, Macht, wie Geschichte formieren. Allerdings lässt sich dieser Raum in Shewan, wie etwa mit dem sichtbaren Zeichen der *'abāja* auch zeigen, dann allerdings in einer speziellen, sozial bedeutenden Form. Er trägt jede Möglichkeit der Entgrenzung in sich, ist aber auch ein Zwischenbereich und an gewisse Orte gebunden. Er umschließt im Sichtbaren und Manifesten imaginäre Anteile, wie weltliche Motivationen.

Es finden sich verschiedene Motivationen, an das Grab zu kommen. So können Rufe, Träume, *hukm* (Befehl), Gründe sein. Ebenso Liebe und Dankbarkeit oder Wünsche und Krankheit, Schmerzen.

Einen mächtigen Rahmen für Entscheidungen bietet etwa *dhamāl*. Es wurde gezeigt, dass es sich hierbei um einen Aushandlungsraum, innerhalb einer Arena handelt, in der allerdings meist nicht

ausgetrieben oder beendet wird. Die Pilgernden mit denen ich zu tun hatte, hielten ausnahmslos lange Beziehungen zum Heiligen, kamen immer wieder. Es handelte sich in den seltensten Fällen um Menschen die einzelne Fragen stellten, um nach deren Beantwortung nicht mehr zu kommen.

Die Macht des Heiligen und sein Vermögen so vielen unterschiedlichen Anliegen gerecht zu werden, liegt an seiner Fähigkeit, als Spiegel zu fungieren, als ein alle Sehender auch, dessen direkte Verbindung zu Allah zentral ist für alles Geschehende. Weiters scheint auch seine Kommunikation mit anderen Heiligen innerhalb seines sakralen Netzwerks von Bedeutung zu sein.

In Sehwan und am Schrein lassen sich auch viele Bezüge zu den großen Erzählungen des Islam finden, sie sind fundamental integriert in Alles- etwa durch Hinweise auf schiitische Narrative.

Wichtig erschien mir allerdings auch die Gestaltetheit des Grabs selbst, das Referenzen an die Ka'aba aufkommen lässt. Ebenso rahmt eine freudige Skulpturalität den Sitz des Heiligen, der trotz seiner Opulenz einen der wichtigsten Aspekte im devotionalen Prozess, *sukkūn*, schafft.

*Was bewirkt Lāl Sā'in nun?*

Er ist ein Schützer, das wurde im Kapitel das sich um Raum drehte, dargelegt. Die Schutzfunktion selbst hat allerdings viele Facetten, in denen sakralisierend Autorität zu wirken vermag. Besieht man etwa seine "Nachkommen", deren Legitimität von den jeweils anderen immer angegriffen wird, umstritten ist, so werden gewiss Repräsentationsprozesse offenbar. Da der Staat nun weite Teile des Schreinmanagements übernimmt, müssen sich etwa *gaddā* und *sajjāda* Familien besonders auf die spirituelle Verbindung, Kette, mit dem Heiligen stützen.

Sein Grab ist ein visualisierter Punkt in einem weitläufigen und nur scheinbar grenzenlosen System, das etwa Gemeinschaften ermöglicht, ebenso, wie es Charisma nicht nur selbst beschreibt, sondern offenbar auch weitergibt,- ähnlich der *barakat*. Das zeigten die drei Ġġīs,- in und mit der Geschichte des Heiligen arbeitend, ebenso wie beispielhaft die Besonderheit des Mīr Kalā Shāh für die Sabzwāris.

Das von Eaton angedeutete Theater (2003) ist nur ein kleiner Hinweis in der Arbeit gewesen, zieht aber weite Kreise, so es nicht als leere Performance gedacht wird, die nur gibt, was gesellschaftliche Zustände benötigen, um aufrecht erhalten zu werden. Das Skulpturale am Grab, der geformte Aspekt, trägt sicher zum Sehen des Heiligen bei, wenn man diesen Prozess als *mīyā-vision*, ein Durchdringen begreift. In einem ähnlichen Prozess bedeutet auch in mystischer Literatur Poesie gewisse Dinge mit Alltäglichem, etwa einem Glas Wein, und meint doch das Transzendente, eine von Liebe berauschte Trunkenheit.

In Krasbergs (2002) Beobachtungen zu *dhikr* belegt sie einen gewissen theatralischen Aspekt, der

nie unnatürlich oder entkräftigend auf das Ritual wirkt, sondern erst aufgrund der Bühnensituation Wirksamkeit ermöglicht. So kann die Arena, eine Art Bühne, auch durch ihre Opulenz und interpretative Offenheit einen Rahmen für Aushandlungen bieten.

Bei Betrachtung der Person des Qalandar selbst, stellte sich heraus, dass historische Forschung Hinweise auf Gegenwärtiges geben kann. Dennoch bildete sich, zumindest innerhalb meiner Erhebungen, ein recht einheitliches Bild des Heiligen,- als gutem Muslim.

Shahbāz Qalandar ist vor allem ein Reiner, ein Purer. Und dieser Zustand findet sich auch in einigen Narrativen um und über ihn wieder, bedenkt man etwa die Mannigfaltigkeit an ähnlichen Kernen in den verschiedenen im *nishān* "begrabenen" Erzählungen. Jede einzelne dieser in die Welt gebrachten Geschichten greift Teile, Geschehnisse aus dem hagiographischen Gerüst des Heiligen auf. Hagiographie wird so in die Gegenwart getragen ständig wieder erfahren.

Der polyvokale Teil seiner aktuellen Präsenz findet sich vor allem bei Betrachten der devotionalen Praxis und der Beziehung einzelner Pilgernder zum Heiligen. Dies zeitigt gewissermaßen eine relationale Vieltimmigkeit, die von in den zugrunde liegenden Strukturen ähnlichen Erfahrungen am Grab mit nicht nur einer Stimme erzählt, sondern sie immer in einem verhältnismäßigen Austausch zu Tage bringt.

Lāl Sā'in wird vor allem als Vertrauter, als Freund und als Mächtiger, als Eingreifender erfahren. Zusätzlich verbindet er auch in seiner Rolle als Entscheidender,- etwa wenn er im *dhamāl* mit *djinn* kommuniziert. Wie das geschieht, bleibt ein Geheimnis, wird vor allem aber mit Liebe und Entrückung, Berausung, *mast*, erklärt.

Die Überlegungen zu *barzakḥ* gaben tatsächlich einen Interaktionsraum vor, der in verschiedenen Bereichen des Seins des Heiligen der Erklärung nützlich war, da er dem Drang eindeutig und unumwindlich zu werden auch in meinen Überlegungen entgegenwirkte.

Im Grab liegen so eingebettet in Rosenduft und den ständig emanierenden Puls des Verschleierte alle Möglichkeiten der sich entfernenden Vergangenheit, wie der Gegenwart. In einem Land wie Pakistan, in dem Unsicherheit nicht nur Mittellose, sondern selbst Eliten zu Emigration bewegt, ist das doch einiges.

Als Rahmen der Arbeit wählte ich *qā'im* und Öffnung des Schreingebäudes, da sich zwischen den beiden die Vielschichtigkeit der Beziehung zwischen Lāl Sā'in und den Pilgernden besonders zeigt. Es entsteht gerade kein Vakuum, sobald der Schrein geschlossen wird. Vielmehr ist der Heilige aktiv, bedenkt man den Ruf im Traum oder auch bildhafte Erscheinungen im Schlaf. Auch bearbeitet der Heilige in der Freitagnacht *applications*, die sich in der *dastār* befinden. An der Öffnung lässt sich auch die Trope der Reinheit besonders gut ablesen. So werden während der Waschung nur Füße und Kopf gereinigt (wenngleich tatsächlich das gesamte Grab

abgekehrt wird und das Rosenwasser auch auf die ganze Fläche gesprenkelt wird), da der restliche Körper des Heiligen selbst *pāk* ist. Erklärt wird dies mit dem Gürtel den er sich umschnallte, mit seiner zölibatären Lebensweise.

Frauen dürfen während der Öffnung nicht eintreten, bis die alte *dastār* über die Schwelle des Schreins ging. Auch während der Monatsblutungen darf der Schrein nicht betreten werden. Das allerdings nicht aus Angst vor Verunreinigung oder Verschmutzung, der Heilige könnte wohl damit umgehen, sondern aus Respekt vor ihm. Eben diese Überlegung bewegt auch dazu, vor Überschreiten der Schwelle, Kaugummis auszuspucken. Dieser Respekt ist auch einer der Beweggründe für Pilgernde anzureisen.

So, um zum Abschluss zu kommen, zielen Vorwürfe von *shirk*, über Götzenanbetung aus Sicht der Pilgernden immer ins Leere. Das Grab wird wegen des Heiligen gepflegt,- und damit auch er. Das selbst ist nicht so anders als das Beten *für* den *buzurg*, wie es manche Menschen bevorzugen. Es ist aber die Uneindeutigkeit der historischen und gegenwärtigen Situation und Positionierung,- der Zustand des Heiligen- die für derlei vielfältige Menschen Möglichkeit zu hören und zu kommen bietet. Jede und jeder hat eine eigene, persönliche Geschichte mit Lāl Shahbāz Qalandar.

Manche dürfen als seine Rosenblätter nicht verheiratet werden, andere warten auf sein Geleit nach Mashhad, andere wiederum fühlen sich von seiner Güte, Dienste an ihm verrichten zu dürfen, geehrt. Einige Menschen verdienen an ihm, wissend, dass er Geld nicht braucht und andere nehmen sich an seiner Reinheit ein Beispiel und Kraft, können ihre Lebensumstände auch deshalb meistern, weil der Heilige immer ein offenes Ohr für sie bereit hält oder sie besucht.

In seinem Grab spiegelt sich so, einem markierten *barzakāh* gleich, alles auf zwei Seiten mit unterschiedlichen Gesichtern.

## 8. Literatur

Abbas, Shemeem Burney

2002. *The Female Voice in Sufi Ritual. Devotional Practices of Pakistan and India*. University of Texas Press. Austin.

Abid, Saadia.

2009. *Purdah: The All Concealing Dress*. ÖAW Arbeitspapiere zur Sozialanthropologie. Band 7. Wien.

Ansari, Sarah F. D.

1992. *Sufi saints and state power. The pirs of Sind, 1843-1947*. Cambridge University Press. Cambridge.

Appadurai, Arjun.

1991. *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. in: Fox, Richard G. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe. 190- 211

Attar, Fariduddin.

2002. *Muslimische Heilige und Mystiker. Ihr Leben, ihre Taten, ihr Geist*. Heinrich Hugendubel Verlag. Kreuzlingen/ München.

Augé, Marc.

1994. *Orte und Nicht-Orte: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. S. Fischer Verlag GmbH. Frankfurt am Main.

Basu, Helene.

1998. *Hierarchy and emotion: love, joy and sorrow in a cult of black saints in Gujarat, India*. in: Werbner, Pnina/ Basu, Helene (eds.). *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion In Sufi Cults*. Routledge. London. 117- 139

Barecho, Muštāq Masrūr (Hg. und Übersetzung).

2010. *diwān-e-qalandar. hazrat qalandar lāl shabbāz kā fārsī kalām urdu tarjme ke sāth*. Asad Bak Dīpu, Qadam Gāh Maulā 'Alī. Hyderabad.

Barth, Fredrik

1992. *Towards greater naturalism in conceptualizing societies*. in: Kuper, Adam (ed.). *Conceptualizing Society*. Routledge. London/ New York. 17-33

Bashier, Salman H.

2004. *The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. State University of New York Press. Albany.

Bellamy, Carla.

2011. *The Powerful Ephemeral. Everyday Healing in an Ambiguously Islamic Place*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.

Berland, Joseph C.

2000. *Nature, Nurture, and Kinship: Body Fluids and Experience in the Social Organisation and Identity of a Peripatetic People*. in: Böck, Monika/ Rao, Aparna (eds.). *Culture, Creation and Procreation. Concepts of Kinship in South Asian Practice*. Berghahn Books. 157- 173

Boivin, Michel.

\_\_\_\_2004. *Note sur la Danse dans les cultes musulmans du domaine sindhî*. in: Zarcone, Thierry/ Buehler, Arthur/ Işin, Ekrem (eds.) *Journal of the History of Sufism/ Journal d'histoire du Soufisme*. IV. Sufi Danse. La Danse soufie. Librairie d'Amérique et d'Orient. Paris. 159- 168

\_\_\_\_2005. *Le pèlerinage de Sehwan Sharîf, Sindh (Pakistan): territoires, protagonistes et rituels*. in: Sylvia Chiffolleau/ Anna Madœuf (eds.). *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient*. Damas, Presses de l'Ifpo. Beirut. 311- 345

\_\_\_\_2008. *Shivaite Cults and Sufi Centres: A Reappraisal of the Medieval Legacy in Sindh*. in: Boivin, Michel (ed.) *Sindh through History and Representations*. 22- 41

\_\_\_\_2010. *Sufism, Hinduism, and Social Organization in Sindh: The Forgotten Tradition of Pithoro Pir*. in: Boivin, Michel/ Cook, Matthew A. *Interpreting the Sindhi World. Essays on Society and History*. Oxford University Press. Karachi. 117- 132

Bourdieu, Pierre.

\_\_\_\_1985. *Sozialer Raum und "Klassen". Zwei Vorlesungen*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

\_\_\_\_1987. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

\_\_\_\_1996. *Reflexive Anthropologie*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Chatterjee, Partha.

1995. *Alternative Histories, Alternative Nations. Nationalism and Modern Historiography*. in Bengal. in: Schmidt, Peter R./ Patterson, Thomas C. (eds.) *Making Alternative Histories. The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*. Scholl of American Research Press. Santa Fe, New Mexico. 229- 254

Chittick, William C.

1998. *The Self- Disclosure of God. Principles of Ibn al- 'Arabi's Cosmology*. State University of New York Press. Albany.



Clemént, Jean- François.

2002. *The empty Niche of the Bāmiyān Buddha*. in: Latour, Bruno/ Weibel, Peter (eds.) Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art. ZKM and MIT Press. Karlsruhe and Cambridge. 218- 220

Cole, Juan.

2002. *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. I.B. Tauris Publishers. London/ New York.

Coleman, Simon.

2011. *Transgressing the Self: Making Charismatic Saints*. in: Meltzer, Françoise/ Elsner, Jas (eds.) Saints. Faith without Borders. The University of Chicago Press. Chicago and London. 73- 96.

Collinet, Annabelle.

2008. *Chronology of Sehwan Sharif through Ceramics (the Islamic period)*. in: Boivin, Michel (ed.): Sindh through History and Representations. French Contributions to Sindhi Studies. Oxford University Press. Karachi. 3- 21

David, Maya Khemlani.

2010. *Code Switching Among Sindhis Experiencing Language Shift in Malaysia*. in: Boivin, Michel/ Cook, Matthew A. (eds.) Interpreting the Sindhi World. Essay on Society and History. Oxford University Press. Karachi. 108- 117

De Certeau, Michel.

1988. *Kunst des Handelns*. Merve Verlag. Berlin.

Digby, Simon.

2010. *The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India*. in: Aquil, Raziuddin (ed.) Sufism and Society in Medieval India. Oxford University Press. New Delhi. 118- 147

Douglas, Mary

1985. *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.

Eaton, Richard M.

2003. *The Political and Religious Authority of the Shrine of Baba Farid*. in: Eaton, Richard M. (ed.). India's Islamic Traditions, 711-1750. Oxford University Press. New Delhi. 263- 284

Edgar, Iain. R.

2011. *The Dream in Islam. From Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*. Berghahn Books. New York/ Oxford.

Eickelman, Dale F./ Piscatori, James.

\_\_\_\_1990a. *Preface*. in: Eickelman, Dale F./ Piscatori, James (eds.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Routledge. New York. xii- xxii

\_\_\_\_1990b. *Social theory in the study of Muslim societies*. in: Eickelman, Dale F./ Piscatori, James (eds.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Routledge. New York. 3- 25

Engle Merry, Sally.

2006. *Transnational Human Rights and Local Activism. Mapping the Middle*. in: *American Anthropologist*, Vol. 108, Issue 1. 38- 51

Ewing, Katherine P.

1998. *A majzub and his mother: the place of sainthood in a family's emotional memory*. in: Werbner, Pnina/ Basu, Helene (eds.). *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion In Sufi Cults*. Routledge. London. 160- 186

Fraunberger, Stefan

2012. *Das Horn der Vorstellung- Transformation und Asymmetrie. Ibn al-'Arabi's Barzakḥ im Zusammenhang*. Diplomarbeit an der Universität Wien.

Freedberg, David.

1989. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Frembgen, Jürgen.

\_\_\_\_1998. *The majzub Mama Ji Sarkar: 'a friend of God moves from one house to another'*. in: Werbner, Pnina/ Basu, Helene (eds.). *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion In Sufi Cults*. Routledge. London and New York. 140- 159

\_\_\_\_2000. *Reise zu Gott. Sufis und Dervische im Islam*. C.H. Beck Verlag. München.

\_\_\_\_2006. *The Friends of God. Sufi Saints in Islam: Popular Poster Art from Pakistan*. Oxford University Press. Karachi.

\_\_\_\_2008a. *Marriage to the Koran. Notes on a Local Custom in Sindh and Punjab*. in: *Studien zur Semiotik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*. Jastrow, Otto et.al. (Hgs.). Otto Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 93- 99

\_\_\_\_2008b. *Am Schrein des roten Sufi. Fünf Tage und Nächte auf Pilgerfahrt in Pakistan*. Waldgut Verlag. Frauenfeld.

Gaenszle, Martin/ Gengnagel, Jörg.

2006. *Introduction*. in: Gaenszle, Martin/ Gengnagel, Jörg (eds.): *Visualising Space in Banares. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 7- 20

Gell, Alfred.

1996. *The Anthropology of Time*. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Berg. Oxford.

Geertz, Clifford.

1973. *Religion as a Cultural System*. in: Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. New York.

Gingrich, Andre

2001. *Ehre, Raum und Körper. zur sozialen Konstruktion der Geschlechter im Nordjemen*. in: Davis-Sulikowski, Ulrike et.al. (Hgs.). *Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*. Campus Verlag. Frankfurt/ Main. 221- 294

Gottschalk, Peter

2003. *Dead Healers and Living Identities: Narratives of a Hindu Ghost and a Muslim Sufi in a Shared Village*. in: Wilson, Liz (ed.). *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*. State University of New York Press. Albany. 177- 200

Gramlich Richard.

\_\_\_\_1965. *Die schiitischen Derschorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen*. Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH. Wiesbaden.

\_\_\_\_1981. *Die schiitischen Derschorden Persiens. Dritter Teil: Brauchtum und Riten*. Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH. Wiesbaden.

Green, Nile.

2006. *Indian Sufism Since the 17th Century. Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan*. Routledge. New York.

Goodwin Raheja, Gloria/ Grodzins Gold, Ann.

1994. *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*. University of California Press. Berkeley Los Angeles London.

Halevi, Leor.

2007. *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*. Columbia University Press. New York Chichester, West Sussex.

Hyder, Syed Akbar.

2006. *Reliving Karbala. Martyrdom in South Asian Memory*. Oxford University Press. New York.

Ibrahim, Farhana.

2010. *Mobility, Territory, and Authenticity: Sindhi Hindus in Kutch, Gujarat*. in: Boivin, Michel/ Cook, Matthew A. (eds.) *Interpreting the Sindhi World. Essay on Society and History*. Oxford University Press. Karachi. 28- 57

Jarring, Gunnar.

1987. *Dervish and Qalandar. Texts from Kashghar. Edited and translated with Notes and Glossary*. Almqvist& Wiksell International. Stockholm.

Jeffery, Patricia.

1985. *Purdah. Muslimische Frauen in Indien*. EXpress Edition. Berlin.

Karamustafa, Ahmet T.

1994. *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period. 1200- 1550*. University of Utah Press. Salt Lake City.

Khan, Dominique- Sila.

2008. *Jhulelal and the Identity of Indian Sindhis*. in: Boivin, Michel (ed.) *Sindh through History and Representations. French Contributions to Sindhi Studies*. Oxford University Press. Karachi. 72- 81

Kothari, Rita.

2010. *Unwanted identities in Gujarat*. in Boivin, Michel/ Cook, Matthew A. (eds.) *Interpreting the Sindhi World. Essay on Society and History*. Oxford University Press. Karachi. 58- 74

Krasberg, Ulrike.

2002. *Die Ekstasetänzerinnen von Sîdî Mustafa. Eine theater-ethnologische Untersuchung*. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.

Kugle, Scott.

2009. *Sufis & Saints' Bodies. Mysticism, Corporeality, & Sacred Power*. in: Islam. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New Delhi.

Leach, Edmund.

1978. *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Suhrkamp Verlag.

Lucas, Catherine.

2002. *The Hidden Imam*. in: Latour, Bruno/ Weibel, Peter (eds.) *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*. 218- 220 ZKM and MIT Press. Karlsruhe and Cambridge. 224- 226

Mandelbaum, David G.

2003. *Women's Seclusion and Men's Honour. Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan*. The University of Arizona Press. Tucson.

Mann, E.A.

2004. *Religion, Money and Status: Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh*. in: Troll, Christian W. (ed.) *Muslim Shrines in India*. Oxford University Press. New Delhi 145- 171

Michaels, Axel.

2006. *Mapping the Religious and Religious Maps: Aspects of Transcendence and Translocality in Two Maps of Varanasi*. in: Gaenzle, Martin/ Gengnagel, Jörg (eds.): *Visualising Space in Banares. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 131- 143

Mitchell, W. J. T.

1986. *Iconology. image, text, Ideology*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Mittermaier, Amira.

2008. *(Re)Imagining Space. Dreams and Saint Shrines in Egypt*. in: Stauth, Georg/ Schielke, Samuli (eds.): *Dimensions of Locality. Muslim Saints, their Place and Space*. transcript Verlag. Bielefeld. 47- 66

Mohammad, Inam.

1978. *Hazrat Lal Shabbaz Qalandar of Sehwan-Sharif*. Royal Book Company Karachi-3. Karachi.

Moini, Syed Liaqat Hussain.

2004. *Rituals and Customary Practices at the Dargah at the Dargah of Ajmer*. in: Troll, Christian W. (ed.). *Muslim Shrines in India*. Oxford University Press. New Delhi. 60- 75

Nanda, Bikram N./ Talib, Mohammad.

2004. *Soul of the Soulless: An Analysis of Pir- Murid Relationships in Sufi Discourse*. in: Troll, Christian W. (ed.) *Muslim Shrines in India*. Oxford University Press. New Delhi. 125- 144

Nas, Peter J. M./ Jaffe, Rivke.

2009. *Iconic Cities: A Hypercity Perspective on Pilgrimage Sites*. in: Shahanshahani, Soheila (ed.): *Cities of Pilgrimage*. LIT Verlag. Berlin. 45- 56

Parwani, Lata.

2010. *Myths of Jhuley Lal: Deconstructing a Sindhi Cultural Icon*. in: Boivin, Michel/ Cook, Matthew A. (eds.) *Interpreting the Sindhi World. Essay on Society and History*. Oxford University Press. Karachi. 1- 27

Pelto, Pertti J./ Pelto, Gretel H.

1978. *Anthropological research. The structure of inquiry*. Cambridge University Press. Cambridge.

Pinto, Desiderio.

2004. *The Mystery of the Nizamuddin Dargah: The Accounts of Pilgrims*. in: Troll, Christian W. (ed.) *Muslim Shrines in India*. Oxford University Press. New Delhi. 112- 124

Pratt Ewing, Katherine.

1997. *Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Duke University Press. Durham and London.

Qureshi, B. A.

(ohne Angabe) *Kitabistan's New Millenium Standard Dictionary. Urdu- English*. Kitabistan Publishing Company. Lahore.

Robinson, Francis.

2002. *The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*. Ferozsons (Pvt.) LTD. Lahore.

Sax, William S.

1993. *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*. Oxford University Press. New York.

Schimmel, Annemarie.

1995. *Mystische Dimensionen des Islam*. Insel Verlag. Frankfurt am Main und Leipzig.

Shahanshahi, Soheila.

2009. *Introduction and Cities of pilgrimage in Iran*. in: Shahanshahi, Soheila (ed.). *Cities of Pilgrimage*. LIT Verlag. Berlin. 11- 32.

Singh, Rana P.B.

2002. *Toward the Pilgrimage Archetype. The Pañcakrośī Yātrā of Varanasi*. Indica Books. Varanasi.

Spivak, Gayatri Chakravorty.

1994. *Can the Subaltern speak?* in: Williams, Patrick/ Chrisman, Laura (eds.). Colonial Discourse and Post- Colonial Theory. A Reader. Harvester Wheatsheaf. Hemel Hempstead. 66- 111

Stauth, Georg/ Schielke, Samuli.

2008. *Introduction.* in: Stauth, Georg/ Schielke, Samuli (eds.). Dimensions of Locality. Muslim Saints, their Place and Space. Bielefeld. transcript Verlag. 7- 21

Strasser, Sabine.

2001. *Krise oder Kritik? Zur Ambiguität von weiblicher Besessenheit als translokale Strategie.* in: Davis-Sulikowski, Ulrike et.al. (Hgs.). Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen. Campus Verlag. Frankfurt/ Main. 199- 220

Subhan, John A.

1999. *Sufism. Its Saints and Shrines. An Introduction to the Study of Sufism with special Reference to India and Pakistan.* Cosmo Publications. New Delhi.

Suvorova, Anna.

2004. *Muslim Saints of South Asia. The Eleventh to Fifteenth Centuries.* Routledge Curzon. Abingdon.

Tapper, Nancy.

1990. *Chapter Twelve. Ziyaret: gender, movement, and exchange in a Turkish community.* in: Eickelman, Dale F./ Piscatori, James (eds.) Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination. Routledge. New York. 236- 263

Trimingham, J. Spencer.

1998. *The Sufi Orders of Islam.* Oxford University Press. New York/ Oxford.

Turner, Victor.

\_\_\_\_1987. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Cornell University Press. Ithaca and London.

\_\_\_\_2005. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur.* Campus Verlag. Frankfurt/ New York.

Wehr, Hans.

1985. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart.* Arabisch- Deutsch. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden.

Werbner, Pnina.

\_\_\_\_1998. *Langar: pilgrimage, sacred exchange and perpetual sacrifice in a Sufi saint's lodge*. in: Werbner, Pnina/ Basu, Helene (eds.). *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion In Sufi Cults*. Routledge. London and New York. 95- 116

\_\_\_\_2003. *Pilgrims of Love. An Anthropology of a Global Sufi Cult*. Hurst& Company. London.

Zayed, Ahmed A.

2008. *Saints (awliya`), Public Places and Modernity in Egypt*. in: Stauth, Georg/ Schielke, Samuli (eds.). *Dimensions of Localiy. Muslim Saints, their Place and Space*. Bielefeld. transcript Verlag. 103- 123

## 8.1 Im Netz

Burckhardt, Titus.

1979. *Concerning the "Barzakb"*. in: *Studies in Comparative Religion*, Vol.13, No 1&2

(Winter, Spring 1979) unter:

[www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/Concerning\\_the\\_Barzakh-by\\_Titus\\_Burckhardt.aspx](http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/Concerning_the_Barzakh-by_Titus_Burckhardt.aspx)

Dawn1

<http://dawn.com/2012/01/12/sindh-shuts-down-to-mourn-death-of-pir-pagara/>  
(5.5.2012)

Dawn2

<http://dawn.com/2012/01/22/pir-pagara-elected-functional-chief/> (5.5.2012)

Dawn3

<http://dawn.com/2012/07/14/the-lost-city/> (14.7.2012)

d-maps

[http://d-maps.com/carte.php?lib=pakistan\\_Lankarte&num\\_car=25121&lang=de](http://d-maps.com/carte.php?lib=pakistan_Lankarte&num_car=25121&lang=de)  
(14.7.2012)

Telegraph1

<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/9026187/The-Pir-Pagara.html> (5.5.2012)

Tribune1

<http://tribune.com.pk/story/320400/sabghatullah-shah-rashdi-appointed-new-pir-pagara/> (5.5.2012)



## 9. Anhang

### 9.1 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, die Beziehung zwischen dem im Grab Liegenden und Pilgernden zu entschlüsseln und in einigen folgenden Rahmen weiterzudenken und zu situieren. Zugrunde liegt allem die Idee eines dynamischen Dialogs, ähnlich der Beziehung zwischen dem Manifesten (äusseren) und dem Nichtmanifesten (inneren). Die bedeutendste und der Arbeit zugrunde liegende, daher forschungsleitende Frage war, was im Grab eigentlich alles liege.

Dies ist die Basis für vier miteinander vernetzte Kapitel. Zunächst handelt es sich um sakralen Raum, der vom Heiligen Lāl Shahbāz Qalandar, einem muslimischen Mystiker des 13. Jahrhunderts, der in Sehwan Sharif, einer Stadt im inneren Sindh, Pakistan liegt, geschaffen und innerhalb eines imaginären Raums an Pilgernde übermittelt und von diesen in ebenjenem erfahren wird. Über Träume kommuniziert der Heilige etwa seine Befehle. Diese Anweisungen wirken allerdings auch auf einen materiellen, sichtbaren Raum ein. Am Beispiel seines Grabmals tritt dann zu Tage, dass dessen Schaffung und Planung vielen verschiedenen Beweggründen folgt. Manche von ihnen lassen sich, so die Erklärungen der Pilgernden, über des Heiligen Willen erklären. Dieser sakrale Raum kann aber auch als ein Raum der Schwelle, ein Grenzbereich oder interaktiver Zwischenbereich verstanden werden, der verschiedene Zustände miteinander kommunizieren lässt.

Im zweiten Teil hat auch das Grab des Heiligen selbst eine wichtige Rolle, als Punkt und Markierung innerhalb der weitere Kreise ziehenden sakralen Netzwerke, die sich von ihm ausgehend über ganze Gegenden ziehen. An diesem Grab lassen sich allein anhand der dort befestigten Objekte und den an ihm angebrachten Ornamenten gewisse Geschichten ablesen. So ist das Grab etwa deutlich zwölfer- schiitisch besetzt, wenngleich nicht allein diese spezielle muslimische Sekte Zutritt erlangen darf, sondern alle, die kommen wollen. In jedem Fall bietet das Grab einen Anhaltspunkt und seine Skulpturalität wird mit dem durchdringenden verstehenden Blick, *rūyā*, der Pilgernden, die devotionale Handlungen verrichten, wie einfach den Heiligen besuchen, durchdrungen. Am Grab stellt sich Ruhe, *sukūn*, ein, die Stress, Schmerz und alles Leid von den Pilgernden hält. Über gewisse Objekte, wie Teile der dem Heiligen täglich des morgens neu aufgesetzten Krone, lassen sich auch Besonderheiten anderer Orte zeigen. Wer etwa an der Pflege des Heiligen beteiligt ist, steht auch in spezieller Beziehung zu ihm und ebenso gilt das für die Plätze, an denen die vom Qalandar „benutzten“ Dinge weiterverwendet werden.

Das Grab ist gleichermaßen Objekt und Inhalt, wie geformte Geschichte.

Der Heilige fungiert 1. als Verbinder, 2. als Verbindung, 3. als Faden und 4. als Möglichkeit von... Dies gilt vor allem für die an seinem Grab entstehenden zwischenmenschlichen Netzwerke und Beziehungen von Pilgernden, die im dritten Teil der Arbeit behandelt werden. Wie verschieden auch immer die Hintergründe einzelner Pilgernder sind, finden sie über die Inbezugnahme auf den Heiligen in gewisser Weise zueinander, ohne allerdings ihre Besonderheiten und Unterschiede zu verlieren oder zu negieren. Die Möglichkeit die der Raum des Qalandar bietet ist vor allem eine der kommunikativen Interaktion. Dies bezieht sich auf die Pilgernden untereinander und auf den Heiligen selbst. Am Grab wird auch ein Entscheidungsraum, den ich mit dem Begriff der Arena charakterisiere, die in den Aushandlungen während *dhamāl* ersichtlich wird, geschaffen.

Bedenkt man die Mannigfaltigkeit an Menschen und Zugänge, die an das Grab kommen, so scheint es, im vierten Teil der Arbeit, nicht überraschend, dass der Heilige selbst auch einer gewissen Form von Polyvokalität unterliegt. Einerseits existiert er in den Erfahrungen der Pilgernden, die ständig neue Geschichte mit und über ihn schaffen und andererseits existiert er in der Überlieferung, innerhalb einer sufischen Tradition von Qalandariyya ebenso wie der Erzählung über das Andere, die antinomische Derwische immer schon herausforderten. So spiegeln die Geschichten über den Qalandar vor allem immer auch die Gegenwart der Berichtenden. Er wird besonders als guter Muslim, als Anfang des Endes der Wildnis gedacht, die vor seiner Ankunft in Schwab geherrscht haben soll. Er ist rein, pur, und keusch und dies ist auch der Ausgang für seine Kraft. Ein markanter Punkt in der kommunikativen Geschaffenheit der Ereignisse am Grab ist auch die Einbindung gewisser hagiographisch überlieferter Vorkommnisse und Wunder des Qalandar in persönliche Erfahrung. So leben einige Tropen etwa im Leben mit dem Schrein eng verbundener Menschen weiter.

Allem zugrunde liegt der Glaube, dass der Heilige lebendig ist, in einer Position der Interzession zwischen Pilgernden und Allah, dass er so aktiv ist, gerne hilft und zuhört.

Das Grab, ebenso wie seine Person kann so als Mittler, als Zwischenbereiche, als *barzakh*, besehen in alle Richtungen wirksam werden.

## 9.2 Abstract

This present work is an attempt to decode the relation between pilgrims and that, which lies within the grave. This relation is then rethought and re-situated. Central is an idea of dynamic dialogue or dynamic interaction, which seems similar to the relation between the manifest, namely the outer domain and the immaterial, or inner domain. The question I started with and which led me to all further considerations was: what is dwelling within the grave?

This question forms the basis for four interrelated chapters, the first of which is concerned with the many modes of sacral space as transmitted through material and imaginary realms. This space is created and made by Lāl Shahbāz Qalandar, a muslim mystic of the 13<sup>th</sup> century, whose shrine is situated in Sehwan Sharif, a town in interior Sindh, Pakistan. Within an imaginary realm, this notion of space is also conveyed to pilgrims and thereby experienced. In this context the saint is transmitting his commands through dreams. These orders also affect the material, visible space. As an example I cite the built shrine of the saint, which is planned and created because of various inducements. Some of these, following pilgrims' accounts, can be understood as effectuated by the saint himself. Furthermore, sacral space can also be grasped as a boundary space, a space of the liminal, or interactive intermediary space, within which different states can communicate with each other.

In the second part the grave as an object also becomes intrinsic, as a point as well as a mark inside the wider sacral networks, which are expanded and pulled further through the grave. Certain narratives are also becoming apparent through objects and ornaments attached to the grave. In a sense, narratives spin to and from the grave through attached objects and ornaments. The tomb is marked by shiite signs, which however do not imply an exclusive, but rather allow a shared and open space: Everyone willing, may enter. The grave, in any case, is seen as a reference point, as an indication and the pilgrims transcend its sculptural aspect through vision, *mīyā*, by virtue of their devotion and by them visiting the saint. Close to the saint, pilgrims experience a feeling of tranquillity or calm, *sukūkūn*, which is keeping away stressful and painful emotions as well as suffering. A look at the tomb and certain attached objects there, also permits to draw conclusions about other places' peculiarities, as certain parts of the saint's crown move to other places, thereby sacralizing them. People, who are in one way or another occupied with producing pieces necessary for the devotional acts at the grave, also relate to the saint in special ways.

The tomb is object as well as content and shaped/ sculpted history.

The saint functions 1. as connector, 2. as connection, 3. as thread, and 4. as possibility of... It is of relevance especially for networks between people and their relationships, which are discussed

in the third part. 'The pilgrims' different backgrounds become somehow non-essential, because each of them is relating him/ herself to the saint. Their distinctiveness and differences are nevertheless neither negated nor lost. The possibility of the Qalandar's space is best described as communicative interaction: between the pilgrims and between every single one of them and the saint. The grave and its special extensions are also constituting a certain space of decision, - an arena, reflected in the negotiating activities of *dhamāl*.

Visiting people and their approaches vary widely and their diverseness is reflected in the polyphonic portrayals of the saint himself. On the one hand he exists in connection to pilgrims' experiences with him, on the other hand inside historical transmission: within a sufic tradition of Qalandariyya as well as in stories about the Other, as such provoked by antinomian dervishes. In this sense, and in the fourth part of the thesis, stories and narratives about the Qalandar are always reflecting the present state of the person telling them. The saint is first and foremost a good Muslim, thought of as expelling wilderness, which is supposed to have ruled before him entering Sehwan. He is pure, immaculate and chaste. That seems a source of his potency.

Certain hagiographically descended incidents are knit within the patterns of personal life- stories, thereby forming distinctive points within the communicative createdness of the events at the tomb. In this way, certain tropes of the saint's life are continuing to act upon people closely connected to the shrine. At the core I found the strong belief of a somehow living saint, who is continually interceding on behalf of pilgrims, transmitting to and from Allah as an intermediary authority/ entity, - someone active, who listens and helps.

The grave, as well as the saint, is in this way a "go- between", an intermediary realm, is efficacious in all directions as a *barẓakh*.

### 9.3 Lebenslauf

Johanna Magdalena Guggenberger  
geboren 1985, am 1. Oktober in Wien

#### Schulausbildung

2004 Abschluss der gymnasialen Bildung mit Matura und Auszeichnung

#### Studienverlauf

seit dem Wintersemester 2005

Studium der *Kultur- und Sozialanthropologie* und der *Arabistik* an der Universität Wien

seit dem Wintersemester 2009

Studium der *Bildenden Kunst (Objektbildbauerei)* an der Akademie der Bildenden Künste in Wien

#### Studienschwerpunkte

Islam, Volksreligion, Sufismus, subalterne Studien, Sprache und Übersetzung, visuelle Anthropologie, Repräsentationsmechanismen, Genderstudien ...

#### Auslandsaufenthalte

November 2004 bis August 2005 Indien, Pakistan und Bangladesh  
August und September 2006 Rumänien

Juli, August und September 2007 Pakistan, Indien

Februar und März 2008 Jemen: arabischer Sprachunterricht

Juli, August und September 2008 Türkei, Iran, Pakistan

August und September 2009 Ukraine, Rumänien

Februar 2010 Syrien

August bis Dezember 2010 Indien, Pakistan: Feldforschung in Lahore und Sehwan Sharif

März bis Juni 2011 Feldforschung in Sehwan Sharif

#### Fremdsprachenkenntnisse

Deutsch, Englisch, Urdu, Latein, Französisch, und in Ansätzen: Arabisch